RENÉ GUÉNON

AUTORIDAD ESPIRITUAL Y PODER TEMPORAL






PAIDÓS
ORIENTALIA

PAIDÓS ORIENTALIA

Últimos títulos publicados:

32. M. Eliade - *Alquimia asiática*
33. R. R. Khawam (comp.) - *El libro de las argucias I. Ángeles, profetas y místicos*
34. R. R. Khawam (comp.) - *El libro de las argucias II. Califas, visires y jueces*
35. M. Arkoun - *El pensamiento árabe*
36. G. Parrinder - *Avatar y encarnación*
37. M. Eliade - *Cosmología y alquimia babilónicas*
38. I. P. Couliano - *Más allá de este mundo*
39. C. Bonaud - *Introducción al sufismo*
40. I. P. Couliano - *Experiencias del éxtasis*
41. T. Burckhardt - *Alquimia*
42. E. Zolla - *La amante invisible*
43. E. Zolla - *Auras*
44. C. T. Tart - *Psicologías transpersonales*
45. D. T. Suzuki - *El zen y la cultura japonesa*
46. H. Corbin - *Avicena y el relato visionario*
47. R. Guénon - *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*
48. R. Guénon - *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*
49. Rumi - *El libro interior*
50. M. Causemann (comp.) - *Cuentos eróticos y mágicos de mujeres nómadas tibetanas*
51. J. Hertel (comp.) - *Cuentos hindúes*
52. R. Wilhelm (comp.) - *Cuentos chinos I*
53. R. Wilhelm (comp.) - *Cuentos chinos II*
54. E. Zolla - *Las tres vías*
55. M. Eliade - *Ocultismo, brujería y modas culturales*
56. A. K. Coomaraswamy - *Hinduismo y budismo*
57. M. Eliade - *Lo sagrado y lo profano*
59. F. Schuon - *Tesoros del budismo*
60. A. Kotler (comp.) - *Lecturas budistas I*
61. A. Kotler (comp.) - *Lecturas budistas II*
62. G. Durand - *Ciencia del hombre y tradición*
63. M. Eliade - *Historia de las creencias y las ideas religiosas I*
64. M. Eliade - *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*
65. M. Eliade - *Historia de las creencias y las ideas religiosas III*
66. H. Zimmer - *El rey y el cadáver*
67. T. N. Hanh - *Transformación y sanación*
68. L. Massignon - *La pasión de Hallaj*
69. M. Eliade - *Aspectos del mito*
70. A. Faivre y J. Needleman (comps.) - *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*
71. J. Godwin - *Armonías del cielo y de la tierra*
72. G. Scholem - *Los orígenes de la Cábala, vol. I*
73. G. Scholem - *Los orígenes de la Cábala, vol. II*
74. D. T. Suzuki - *El Buda de la luz infinita*
75. R. Guénon - *La crisis del mundo moderno*
76. R. Guénon - *Autoridad espiritual y poder temporal*

René Guénon

AUTORIDAD ESPIRITUAL Y PODER TEMPORAL



PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*
Publicado en francés, en 1984, por Guy Trédaniel, Éditions Véga, París

Traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo Ortega

Cubierta de Julio Vivas

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
http://www.paidos.com

ISBN: 84-493-1157-8
Depósito legal: B. 46.381/2001

Impreso en Novagràfik, S.L.
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

Prólogo

No tenemos por costumbre referirnos en nuestros trabajos a la actualidad inmediata, pues son los principios lo que está siempre en nuestro punto de mira y esos principios son, podríamos decir, de una actualidad permanente, ya que están fuera del tiempo; incluso cuando salimos del ámbito de la metafísica para considerar algunas aplicaciones, lo hacemos siempre de forma que tales aplicaciones conserven un alcance completamente general. Es lo que haremos también aquí; creemos, sin embargo, que las consideraciones que vamos a exponer en este estudio ofrecen además un cierto interés particular en el momento presente a causa del debate planteado en los últimos tiempos sobre la cuestión de las relaciones entre religión y política, cuestión que no es sino la forma especial que, en determinadas condiciones, adopta la relación de lo espiritual con lo temporal. No obstante, sería un error creer que estas consideraciones nos han sido más o menos inspiradas por los incidentes a los que aludimos o que pensamos vincularlas directamente a ellos, pues tal actitud supondría conceder una importancia desmedida a cosas que no tienen más que un carácter puramente episódico y que no pueden influir en concepciones cuya naturaleza y origen son, en rea-

lidad, de orden completamente distinto. Puesto que siempre nos esforzamos en disipar por adelantado todos los malentendidos que nos es posible prever, hemos de descartar ante todo, tan clara y explícitamente como sea posible, esa falsa interpretación que algunos podrían dar a nuestro pensamiento, sea por pasión política, religiosa, o dejándose llevar por algunas ideas preconcebidas, sea por simple incomprensión del punto de vista en que nos situamos. Todo lo que diremos aquí lo habríamos dicho también, exactamente de la misma forma, si los hechos que actualmente atraen la atención sobre la cuestión de la relación entre lo espiritual y lo temporal no se hubieran producido; las circunstancias presentes solamente nos han mostrado, de manera más clara que nunca, que era necesario y oportuno expresarnos sobre este punto. Han sido, si se quiere, la ocasión que nos ha llevado a exponer ahora algunas verdades con preferencia a muchas otras que nos proponemos igualmente formular si tenemos tiempo para ello, pero que no parecen susceptibles de una aplicación tan inmediata. En lo que nos concierne, a eso se limita todo el papel desempeñado por las citadas circunstancias.

Lo que nos ha sorprendido de forma especial en ese debate es que nadie parece preocuparse, ni en un lado ni en el otro, de situar en primer lugar los problemas en su verdadero terreno, ni de distinguir de manera precisa entre lo esencial y lo accidental, entre los principios necesarios y las circunstancias contingentes; y, a decir verdad, esto no debería sorprendernos, pues no pasa de ser un ejemplo más, entre tantos otros, de la confusión que actualmente reina en todos los ámbitos y que consideramos eminentemente característica del mundo moderno, por razones que ya hemos explicado en obras precedentes.[1] No obstante, no

1. R. Guénon, *Orient et Occident*, París, Payot, [1]1924; G. Trédaniel, [5]1993 (trad. cast.: *Oriente y Occidente*, Buenos Aires, CS, 1993); y *La Crise du monde*

podemos dejar de deplorar que tal confusión llegue a afectar a los representantes de una autoridad espiritual auténtica, que parecen perder así de vista lo que debería constituir su verdadera fuerza: a saber, la transcendencia de la doctrina en cuyo nombre están cualificados para hablar. Ante todo, sería necesario distinguir la cuestión de principio y la cuestión de oportunidad: sobre la primera, no hay nada que discutir, pues se trata de cosas que pertenecen a un dominio que no puede ser sometido a los procedimientos esencialmente profanos de la discusión; y en cuanto a la segunda, que no es por otra parte más que de orden político y, se podría decir, diplomático, es en todo caso muy secundaria y, en rigor, no debe contar desde el punto de vista de la cuestión de principio. Por consiguiente, hubiera sido preferible no dar al adversario la posibilidad de plantearla, ni siquiera en lo que atañe a las apariencias; en cuanto a nosotros, debemos añadir que de ningún modo nos interesa.

Por nuestra parte, pretendemos situarnos exclusivamente en el dominio de los principios; es esto lo que nos permite permanecer totalmente al margen de toda discusión, de toda polémica, de toda disputa de escuela o partido, cosas con las que no queremos mezclarnos ni de cerca ni de lejos, bajo ningún concepto y en ningún grado. Siendo absolutamente independientes de todo lo que no sea la verdad pura y desinteresada, y decididos a permanecer en ella, nos proponemos simplemente decir las cosas como son, sin el menor interés en gustar o disgustar a nadie; no tenemos nada que esperar ni de unos ni de otros, no contamos tampoco con que aquellos que pudieren sacar más provecho de las ideas que formulamos nos lo agradezcan de algu-

moderne, París, Brossard, [1]1927; Gallimard, [5]1994 (trad. cast.: *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Paidós, 2001).

na forma, cosa que, por lo demás, nos importa muy poco. Advertimos una vez más que no estamos dispuestos a dejarnos encerrar en ninguno de los marcos ordinarios y que sería perfectamente vano tratar de aplicarnos cualquier etiqueta, pues, entre las que son habituales en el mundo occidental, no hay ninguna que en verdad nos convenga; ciertas insinuaciones, procedentes, simultáneamente, de los lados más opuestos, nos han mostrado muy recientemente que era bueno renovar esta declaración a fin de que las personas de buena fe sepan a qué atenerse y no se vean inducidas a atribuirnos intenciones incompatibles con nuestra verdadera actitud y con el punto de vista puramente doctrinal que es el nuestro.

Se debe a la naturaleza misma de este punto de vista, libre de cualquier contingencia, que podamos considerar los hechos actuales de una forma tan completamente imparcial como si se tratara de acontecimientos pertenecientes a un pasado lejano, como aquéllos de los que trataremos cuando citemos ejemplos históricos para ilustrar nuestra exposición. Debe quedar muy claro que damos a ésta, como hemos dicho desde el principio, un alcance completamente general, más allá de todas las formas particulares que puedan revestir, según los tiempos y los lugares, el poder temporal y la autoridad espiritual. Y hay que precisar especialmente sin más demora que, para nosotros, la autoridad espiritual no tiene necesariamente una forma religiosa, contrariamente a lo que se piensa habitualmente en Occidente. Dejamos a cada cual la tarea de hacer la aplicación que juzgue conveniente de estas consideraciones a los casos particulares que conscientemente nos abstenemos de considerar de forma directa; para ser legítima y válida basta con que esa aplicación se haga con un espíritu verdaderamente conforme a los principios de los que todo depende, espíritu que nosotros denominamos tradicional en el verdadero sentido de la palabra y del que desgraciadamente todas las tendencias específicamente modernas son antítesis o negación.

Es precisamente uno de los aspectos de la desviación moderna lo que todavía debemos considerar y, a este respecto, el presente estudio completará lo que ya tuvimos ocasión de explicar en las obras a que nos referíamos hace un momento. Se advertirá por otra parte que los errores que se han desarrollado en el transcurso de los últimos siglos sobre la cuestión de las relaciones entre lo espiritual y lo temporal están lejos de ser nuevos; pero sus manifestaciones anteriores no tuvieron nunca más que efectos muy limitados, mientras que actualmente esos mismos errores han pasado a ser, de alguna forma, inherentes a la mentalidad común y forman parte integrante de una actitud mental que se generaliza cada vez más. Es eso lo más particularmente grave e inquietante y, a menos que tenga lugar un enderezamiento en breve plazo, es de prever que el mundo moderno se verá arrastrado a alguna catástrofe, situación hacia la que parece caminar con una velocidad continuamente creciente. Puesto que hemos expuesto en otro lugar las consideraciones que pueden justificar esta afirmación,[2] no insistiremos más en ello y añadiremos solamente lo siguiente: si en las circunstancias actuales existe todavía alguna esperanza de salvación para el mundo occidental, parece que esa esperanza debe residir, al menos en parte, en la conservación de la única autoridad tradicional que en él subsiste; pero para que la esperanza se haga realidad es necesario que esa autoridad tenga una conciencia plena de sí misma y pueda así proporcionar una base eficaz a unos esfuerzos que, de otra manera, corren el riesgo de permanecer dispersos y sin coordinación. Ése es uno de los medios más inmediatos que pueden tomarse en consideración para la restauración del espí-

2. R. Guénon, *La Crise du monde moderne, op. cit.*

ritu tradicional; sin duda existen otros, caso de que aquél falle, pero como esta restauración, que es el único remedio al desorden actual, es el objetivo esencial que tenemos continuamente presente desde el momento en que, saliendo de la pura metafísica, entramos a considerar las contingencias, es fácil comprender que no descuidemos ninguna de las posibilidades que se ofrecen para llegar a ello, aun cuando esas posibilidades no parezcan tener por el momento sino muy escasas posibilidades de realización. En esto, y solamente en esto, consiste nuestra verdadera intención; todo lo que se nos pueda atribuir al margen de ello es perfectamente irreal; y a quienes pretendieren que las reflexiones que siguen nos han sido inspiradas por influencias exteriores, cualesquiera que éstas sean, les oponemos por adelantado el más categórico de los desmentidos.

Dicho esto, puesto que sabemos por experiencia que tales precauciones no son inútiles, esperamos poder evitar en lo sucesivo cualquier alusión directa a la actualidad a fin de hacer todavía más perceptible y más indiscutible el carácter estrictamente doctrinal que queremos conservar en todos nuestros trabajos. Sin duda las pasiones políticas o religiosas no encontrarán ahí un terreno apropiado, pero eso es algo de lo que no podremos sino felicitamos, pues, para nosotros, no se trata en absoluto de proporcionar nuevo alimento a discusiones que nos parecen asaz vanas, incluso particularmente miserables, sino, al contrario, de recordar los principios cuyo olvido es, en el fondo, la única causa verdadera de todas esas discusiones. Es, repetimos, nuestra independencia lo que nos permite hacer esta precisión con toda imparcialidad, sin concesiones ni compromisos de ningún tipo; al mismo tiempo, nos impide cualquier otro papel que no sea el que acabamos de definir, pues tal independencia no puede mantenerse más que a condición de permanecer siempre en el dominio puramente intelectual, dominio que es el de los

principios esenciales e inmutables y, por consiguiente, aquél del que todo lo demás deriva más o menos directamente y por el que forzosamente debe comenzar el enderezamiento de que anteriormente hablábamos. Al margen de la adhesión a los principios, no se pueden obtener sino resultados completamente exteriores, inestables e ilusorios; esto, a decir verdad, no es otra cosa que una de las formas de la afirmación de la supremacía de lo espiritual sobre lo temporal, tema que constituye precisamente el objeto de este estudio.

Capítulo I

Autoridad y jerarquía

En épocas muy diversas de la historia, e incluso remontándonos mucho más allá de lo que se ha convenido en denominar los tiempos históricos, en la medida en que nos es posible hacerlo con ayuda de los testimonios concordantes que nos proporcionan las tradiciones orales o escritas de todos los pueblos,[1] encontramos indicios de una frecuente oposición entre los representantes de dos poderes, espiritual uno, temporal el otro, cualesquiera que sean por otra parte las formas específicas de que cada uno de ellos se haya revestido para adaptarse a la diversidad de las circunstancias, según las épocas o los países. Esto no significa sin embargo que esa oposición y las luchas que engendra sean «tan viejas como el mundo», según una expresión de la que se abusa con demasiada frecuencia; eso sería una exageración manifiesta, pues, según enseñan todas las tradiciones,

1. Esas tradiciones fueron siempre orales en principio; a veces, como entre los celtas, no fueron puestas por escrito jamás; su concordancia prueba a la vez la comunidad de origen, por tanto la vinculación a una Tradición primordial, y la fidelidad rigurosa de la transmisión oral, cuya conservación es, en este caso, una de las principales funciones de la autoridad espiritual.

para que puedan producirse ha sido necesario que la humanidad haya llegado ya a una fase bastante alejada de la pura espiritualidad primordial. Por otra parte, en el origen, los dos poderes en cuestión no debieron de existir como funciones separadas, ejercidas respectivamente por individuos diferentes; por el contrario, debían de estar contenidos uno y otro en el principio común del que ambos proceden y del que solamente representaban dos aspectos indivisibles, indisolublemente ligados en la unidad de una síntesis a la vez superior y anterior a su distinción. Es eso lo que expresa claramente la doctrina hindú cuando enseña que en principio no existía más que una sola casta; el nombre de *hamsa*, que se da a esta única casta primitiva, indica un grado espiritual muy elevado, hoy completamente excepcional pero que entonces era común a todos los hombres que de alguna manera lo poseían espontáneamente;[2] y este grado está más allá de las cuatro castas que posteriormente se formaron y entre las que se repartieron las diferentes funciones sociales.

2. La misma idea se encuentra también claramente formulada en la tradición extremo-oriental, como lo muestra especialmente este pasaje de Lao-tse: «Los antiguos maestros estaban en posesión de la lógica, la clarividencia y la intuición; esta fuerza del alma permanecía inconsciente; esa inconsciencia de su fuerza interior devolvía la majestad a su apariencia... ¿Quién podría, en nuestros días, por su claridad majestuosa, clarificar las tinieblas interiores? ¿Quién podría, en nuestros días, por su vida majestuosa, vivificar de nuevo la muerte interior? Ellos llevaban la Vía (*Tao*) en su alma y fueron individuos autónomos; como tales, veían las perfecciones de sus debilidades» (*Tao-te-king*, XV; véase Tchuang-tse, VI, que es el comentario a ese pasaje). La «inconsciencia» de la que aquí se habla se refiere a la espontaneidad de ese estado que no era, pues, resultado de ningún esfuerzo; y la expresión «individuos autónomos» debe entenderse en el sentido del término sánscrito *swêchchhâchârî*, es decir, «aquel que sigue su propia voluntad» o, según otra expresión equivalente que se encuentra en el esoterismo islámico, «aquel que tiene en sí mismo su propia ley».

El principio de la institución de las castas, tan completamente incomprendido por los occidentales, no es otra cosa que la diferencia de naturaleza que existe entre los individuos humanos y que establece entre ellos una jerarquía cuyo desconocimiento sólo puede llevar al desorden y la confusión. Es precisamente ese desconocimiento el que está implícito en la teoría igualitaria tan cara al mundo moderno, teoría que es contraria a los hechos mejor establecidos y que es desmentida también por la simple observación, puesto que la igualdad no existe en realidad en parte alguna. Pero no nos extenderemos aquí sobre este punto, que ya hemos tratado en otro lugar.[3] Las palabras que sirven para designar la casta, en la India, no significan otra cosa que «naturaleza individual»; por ello hay que entender el conjunto de caracteres que se añaden a la naturaleza humana específica para diferenciar a los individuos entre sí. Y conviene añadir enseguida que la herencia sólo interviene parcialmente en la determinación de dichos caracteres, pues de lo contrario todos los individuos de una familia serían semejantes; en consecuencia, la casta no es estrictamente hereditaria en principio, aunque con frecuencia haya podido llegar a serlo de hecho y en la aplicación práctica. Además, puesto que no pueden existir dos individuos idénticos o iguales en todos los aspectos, forzosamente sigue habiendo diferencias entre aquellos que pertenecen a una misma casta; pero, así como hay más caracteres comunes entre los seres de una misma especie que entre los de especies

3. R. Guénon, *La Crise du monde moderne*, *op. cit.*, cap. VI; por otra parte, sobre el principio de la institución de las castas, véase R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1921; G. Trédaniel, [7]1997, parte III, cap. VI (trad. cast.: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Buenos Aires, LC y Ecologic Editora Arg., 1988).

diferentes, así hay también más, en el interior de la especie, entre los individuos de una misma casta que entre los de castas diferentes; se podría decir, pues, que la distinción de las castas constituye, en la especie humana, una verdadera clasificación natural a la que debe corresponder el reparto de las funciones sociales. En efecto, cada hombre, en razón de su propia naturaleza, es apto para cumplir determinadas funciones con exclusión de otras; y, en una sociedad establecida regularmente sobre bases tradicionales, esas aptitudes deben ser determinadas según reglas precisas a fin de que, por la correspondencia de los diversos géneros de funciones con las grandes divisiones de la clasificación de las naturalezas individuales, y salvo excepciones debidas a errores de aplicación siempre posibles pero reducidas de alguna manera al mínimo, cada cual se encuentre en el lugar que normalmente debe ocupar, de modo que el orden social pueda traducir exactamente las relaciones jerárquicas que resultan de la naturaleza misma de los seres. Tal es, resumida en pocas palabras, la razón fundamental de la existencia de las castas; y hay que conocer al menos estas nociones esenciales para comprender las alusiones que forzosamente deberemos realizar después, sea a su constitución tal como existe en la India, sea a las instituciones análogas que se encuentran en otros lugares, pues es evidente que unos mismos principios, aunque con modalidades diversas de aplicación, han presidido la organización de todas las civilizaciones que poseen un carácter verdaderamente tradicional.

La distinción de las castas, con la correspondiente diferenciación de las funciones sociales, resulta en suma de una ruptura de la unidad primitiva; y es entonces cuando aparecen también, como separados uno del otro, el poder espiritual y el poder temporal que constituyen precisamente, en su ejercicio diferenciado, las funciones respectivas de las dos primeras castas, los

brahmanes y los *kshatriyas*. Por otra parte, entre estos dos poderes, como de forma general entre todas las funciones sociales atribuidas en adelante a grupos diferentes de individuos, debía de existir originalmente una armonía perfecta por la que la unidad primera se mantenía en la medida en que las condiciones de existencia de la humanidad en su nueva fase lo permitían, pues la armonía no es, en suma, más que un reflejo o imagen de la verdadera unidad. Es en otro estadio en el que la distinción debía transformarse en oposición y rivalidad, en el que la armonía debía ser destruida para dar lugar a la lucha de los dos poderes, al tiempo que las funciones inferiores pretendían a su vez la supremacía, para llegar finalmente a la confusión más completa, a la negación y la inversión de toda jerarquía. La concepción general que acabamos de esbozar a grandes trazos es conforme a la doctrina tradicional de las cuatro edades sucesivas en que se divide la historia de la humanidad terrenal, doctrina que no se encuentra solamente en la India sino que era igualmente conocida por la Antigüedad occidental, y especialmente por griegos y latinos. Esas cuatro edades son las diferentes fases que atraviesa la humanidad al alejarse del principio, por tanto de la unidad y la espiritualidad primordial; son como las etapas de una especie de materialización progresiva, necesariamente inherente al desarrollo de todo el ciclo de manifestación, tal como hemos explicado en otro lugar.[4]

Es solamente en la última de esas cuatro edades, que la tradición hindú denomina *Kali-Yuga* o «Edad sombría» y que corresponde a la época en que actualmente nos encontramos, en la que podía producirse la subversión del orden normal y en la que, en primer lugar, el poder temporal podía prevalecer sobre el espiritual. Pero las primeras manifestaciones de la revuelta de

4. R. Guénon, *La Crise du monde moderne*, *op. cit.*, cap. I.

los *kshatriyas* contra la autoridad de los brahmanes pueden remontarse sin embargo mucho más allá del comienzo de esta edad,[5] comienzo que es muy anterior a todo lo que conoce la historia ordinaria o profana. La oposición de los dos poderes, con la rivalidad de sus representantes respectivos, estaba representada entre los celtas por la lucha del jabalí y el oso, según un simbolismo de origen hiperbóreo que se relaciona con una de las tradiciones más antiguas de la humanidad, si es que no se trata de la primera de todas, la verdadera Tradición primordial; y ese simbolismo podría dar lugar a un amplio desarrollo, que no puede encontrar lugar aquí pero que tal vez tengamos ocasión de exponer algún día.[6]

En las páginas que siguen no tenemos intención de remontarnos hasta los orígenes, y todos nuestros ejemplos estarán tomados de épocas mucho más cercanas a nosotros, comprendidas únicamente en lo que podemos denominar la última parte del *Kali-Yuga*, aquella que es accesible a la historia ordinaria y que comienza exactamente en el siglo VI antes de la era cristiana. No por ello dejaba de ser necesario ofrecer estas nociones sumarias sobre el conjunto de la historia tradicional sin las que lo demás no se entendería sino de manera muy imperfecta, pues no se puede comprender verdaderamente una época cualquiera más que situándola en el lugar que ocupa en el todo, del que es uno de sus elementos; tal como hemos mostrado muy recientemente, las características particulares de la época moderna sólo se explican si se la entiende como la fase final del *Kali-Yuga*. Sabemos que este punto de vista sintético es enteramente contrario al espíritu de análisis que preside el desarrollo de la ciencia profana, la única que conocen la mayor parte de nuestros contemporáneos; pero conviene precisamente afirmarlo tanto más claramente cuanto que es más desconocido y, por otra parte, es el único que pueden adoptar todos aquellos que, como nosotros, pretenden mantenerse estrictamente en la línea de la verdadera ortodoxia tradicional, sin ninguna concesión a ese espíritu moderno que, nunca lo repetiremos bastante, es el espíritu antitradicional en sí mismo.

5. Se encuentra una indicación sobre este asunto en la historia de Parashu-Râma, que, se dice, aniquiló a los *kshatriyas* rebeldes en una época en que los antepasados de los hindúes habitaban todavía las regiones septentrionales.

6. Por otra parte hay que decir que los símbolos del jabalí y el oso no siempre aparecen forzosamente en lucha u oposición, sino que también pueden representar a veces los dos poderes, espiritual y temporal, o las dos castas de druidas y caballeros, en sus relaciones normales y armónicas, como se ve especialmente en la leyenda de Merlín y Arturo, que, en efecto, son también el jabalí y el oso, como explicaremos en su momento si las circunstancias nos permiten desarrollar este simbolismo en otro estudio.

Sin duda la tendencia que prevalece actualmente es la de tratar de «legendarios», incluso de «míticos», los hechos de la historia más lejana, como aquellos a los que acabamos de referirnos, o también algunos otros que son sin embargo mucho menos antiguos, como algunos de los que hablaremos más adelante, porque escapan a los medios de investigación de que disponen los historiadores profanos. Quienes así piensen, en virtud de hábitos adquiridos por una educación que con gran frecuencia no es sino una verdadera deformación mental, podrán al menos, si a pesar de todo han conservado algunas posibilidades de comprensión, tomar esos hechos simplemente por su valor simbólico; en cuanto a nosotros, sabemos que ese valor no les quita nada de su realidad propia como hechos históricos, pero que es en definitiva lo más importante, pues les confiere una significación superior, de un orden mucho más profundo que el que pueden tener en sí mismos, y éste es también un punto que exige algunas explicaciones.

Todo lo que es, en el modo que fuere, participa necesariamente de los principios universales, y nada es sino por partici-

pación en dichos principios, que son las esencias eternas e inmutables contenidas en la actualidad permanente del Intelecto divino; por consiguiente, se puede decir que todas las cosas, por contingentes que sean en sí mismas, traducen o representan los principios a su manera y según su orden de existencia, pues, de otro modo, no serían sino una pura nada. Así, de un orden a otro, todas las cosas se encadenan y se corresponden para concurrir a la armonía universal y total, pues la armonía, como ya indicamos anteriormente, no es otra cosa que el reflejo de la unidad *principial* en la multiplicidad del mundo manifestado; y esta correspondencia es el verdadero fundamento del simbolismo. Por eso las leyes de un dominio inferior siempre pueden servir para simbolizar las realidades de un orden superior, en el que encuentran su razón profunda, que es a la vez su principio y su fin; y podemos señalar de pasada, en esta ocasión, el error de las modernas interpretaciones naturalistas de las antiguas doctrinas tradicionales, interpretaciones que invierten pura y simplemente la jerarquía de las relaciones entre los diferentes órdenes de realidades. Por ejemplo, para no considerar más que una de las teorías más extendidas en nuestros días, los símbolos o los mitos no han tenido nunca la función de representar el movimiento de los astros; pero lo que sí es cierto es que se encuentran a menudo figuras inspiradas en dicho movimiento y que están destinadas a expresar analógicamente otra cosa completamente distinta, pues las leyes de ese movimiento traducen físicamente los principios metafísicos de los que ellas dependen; y en eso se basaba la verdadera astrología de los antiguos. Lo inferior puede simbolizar lo superior, pero lo contrario es imposible; si el símbolo estuviera más alejado del orden sensible que lo que representa, en lugar de estar más próximo a él, ¿cómo podría cumplir la función a la que está destinado, que es hacer que la verdad sea más accesible al hombre proporcionándole un «soporte» a

su concepción? Por otra parte, es evidente que el empleo de un simbolismo astronómico, por seguir con el mismo ejemplo, no impide en absoluto que los fenómenos astronómicos existan como tales y tengan, en su orden propio, toda la realidad de que son susceptibles; sucede exactamente lo mismo con los hechos históricos, pues éstos, como todos los demás, expresan según su modo las verdades superiores y se conforman a esa ley de correspondencia que acabamos de indicar. Así pues, esos hechos existen realmente como tales, pero, al mismo tiempo, son también símbolos; y, desde nuestro punto de vista, son mucho más dignos de interés como símbolos que como hechos; no puede ser de otra manera desde el momento en que queremos vincular todo a los principios, y es precisamente eso, como hemos explicado en otro lugar,[7] lo que distingue esencialmente la ciencia sagrada de la ciencia profana. Si insistimos en ello es para que no se produzca ninguna confusión al respecto: hay que saber poner cada cosa en el nivel que normalmente le corresponde; la historia, a condición de ser considerada como conviene, tiene, como todo lo demás, su lugar en el conocimiento integral, pero no tiene ningún valor, desde esta perspectiva, más que en tanto permite encontrar, en las contingencias que son su objeto inmediato, un punto de apoyo para elevarse por encima de ellas. En cuanto a la perspectiva de la historia profana, que se vincula exclusivamente a los hechos sin transcenderlos, carece de interés a nuestros ojos, lo mismo que todo lo que pertenece al ámbito de la simple erudición; no es en absoluto como historiador, si se entiende en ese sentido, como consideramos los hechos, y eso es lo que nos permite no tener en cuenta ciertos prejuicios «críticos» particularmente extendidos en nuestra época. Parece por otra parte que el empleo exclusivo de ciertos métodos se haya

7. R. Guénon, *La Crise du monde moderne, op. cit.*, cap. IV.

impuesto a los historiadores modernos sólo para impedirles ver claro en cuestiones que no había que tocar, por la simple razón de que habrían podido llevarles a conclusiones contrarias a las tendencias materialistas que la enseñanza oficial tenía por misión hacer prevalecer; por nuestra parte, es evidente que no sentimos en absoluto necesidad de la misma reserva. Dicho esto, pensamos, pues, estar en condiciones de abordar directamente el tema de nuestro estudio sin demorarnos más en estas observaciones preliminares que, en resumidas cuentas, no tienen otro objetivo que definir lo más claramente posible el espíritu desde el que lo escribimos y en el que conviene igualmente leerlo si verdaderamente se quiere comprender su sentido.

Capítulo 2

Funciones del sacerdocio y de la realeza

La oposición de los dos poderes, espiritual y temporal, se encuentra de una forma u otra en casi todos los pueblos, lo que no tiene nada de sorprendente, puesto que corresponde a una ley general de la historia humana y se relaciona por otra parte con el conjunto de las leyes cíclicas a las que hemos hecho frecuentes alusiones en casi todas nuestras obras. En lo que respecta a los períodos más antiguos, esta oposición se encuentra habitualmente expresada, en los datos tradicionales, de forma simbólica, como ya hemos indicado anteriormente por lo que se refiere a los celtas; pero no es ese aspecto de la cuestión el que nos proponemos desarrollar especialmente aquí. Consideraremos sobre todo, de momento, dos ejemplos históricos, tomados uno de Oriente y otro de Occidente: en la India, el antagonismo en cuestión se encuentra en la rivalidad entre brahmanes y *kshatriyas*, de la que habremos de recordar algunos episodios; en la Europa de la Edad Media, aparece sobre todo como lo que se ha denominado la disputa del sacerdocio y el Imperio, aunque tuviera también entonces otros aspectos más particulares, pero no menos característicos, como se verá a

continuación.[1] Por otra parte, sería muy fácil constatar que la misma lucha continúa en nuestros días, aunque, debido al desorden moderno y a la «mezcla de castas», se complique con elementos heterogéneos que pueden disimularla en ocasiones a la mirada de un observador superficial.

No se trata de que se haya puesto en duda, generalmente al menos y fuera de ciertos casos extremos, que esos dos poderes, que podemos denominar el poder sacerdotal y el poder real, pues ésas son sus verdaderas denominaciones tradicionales, tengan uno y otro su razón de ser y su ámbito propio. En definitiva, el debate se plantea habitualmente sobre las relaciones jerárquicas que deben existir entre ambos; es una lucha por la supremacía, y esta lucha se produce invariablemente de la misma forma: vemos que los guerreros, en posesión del poder temporal, tras haber estado inicialmente sometidos a la autoridad espiritual, se rebelan contra ella, se declaran independientes de todo poder superior o incluso tratan de que esa autoridad —a la que, sin embargo, habían reconocido inicialmente como fuente de su poder— se les subordine a fin de hacer de ella un instrumento al servicio de su propio poder. Esto basta ya para mostrar que hay en esa rebelión una inversión de las relaciones normales; pero se ve aún con mayor claridad al considerar esas relaciones como si se tratara no simplemente de dos funciones sociales

1. Se podrían encontrar sin dificultad otros muchos ejemplos, especialmente en Oriente: en China, las luchas que se produjeron en determinadas épocas entre taoístas y confucianistas, cuyas respectivas doctrinas se remiten a las esferas de los dos poderes, como explicaremos más adelante; en el Tíbet, la hostilidad testimoniada inicialmente por los reyes hacia el lamaísmo, que terminó no sólo por triunfar, sino también por absorber completamente el poder temporal en la organización teocrática que todavía existe en la actualidad. [La primera edición de este libro se publicó en 1929 (*N. de los t.*).]

más o menos definidas, cada una de las cuales puede tender de manera bastante natural a competir con la otra, sino como los dos campos en que se ejercen respectivamente dichas funciones; son, en efecto, las relaciones de esos campos las que lógicamente deben determinar las de los poderes correspondientes.

Sin embargo, antes de abordar directamente estas consideraciones, debemos todavía formular algunas observaciones que facilitarán su comprensión, precisando el sentido de ciertos términos que deberemos utilizar con frecuencia; y esto es tanto más necesario cuanto que dichos términos han adquirido en su uso corriente un significado bastante vago y a veces muy alejado de su acepción original. En primer lugar, si hablamos de dos poderes, y si podemos hacerlo en los casos en que por razones diversas hay lugar a mantener entre ellos una especie de simetría exterior, preferimos sin embargo, con mayor frecuencia y para señalar mejor la distinción, emplear, para el orden espiritual, la palabra «autoridad», más que la de «poder», reservada entonces al orden temporal, al que conviene más propiamente cuando se lo entiende en su sentido estricto. En efecto, la palabra «poder» evoca casi inevitablemente la idea de potencia o fuerza, y sobre todo de una fuerza material,[2] de un poder que se manifiesta visiblemente en el exterior y se afirma mediante el empleo de medios externos; y así es, por definición, el poder temporal.[3] Por el contrario, la autoridad espiritual, interior por esencia, sólo se afirma por sí misma, independientemente de todo apoyo sensible, y se ejerce en alguna medida de manera invisible; si todavía

2. Se podría incluir también en esta noción la fuerza de la voluntad, que no es material en el sentido estricto de la palabra pero que, para nosotros, es del mismo orden, puesto que está orientada esencialmente hacia la acción.

3. El nombre de la casta de los *kshatriyas* se deriva de *kshatra*, que significa «fuerza».

se puede hablar en este caso de poder o de fuerza no es más que por transposición analógica y, al menos en el caso de una autoridad espiritual en estado puro, si podemos expresarnos así, hay que comprender que se trata de un poder completamente intelectual, cuyo nombre es «sabiduría», y de la fuerza única de la verdad.[4]

Lo que también exige ser explicado, incluso con mayor amplitud, son las expresiones que hemos utilizado hace un momento de «poder sacerdotal» y «poder real»; ¿qué hay que entender exactamente por sacerdocio y por realeza? Comenzando por esta última, diremos que la función real o regia comprende todo lo que en el orden social constituye el gobierno propiamente dicho, aun cuando ese gobierno no tenga una forma monárquica; esta función, en efecto, es la que pertenece propiamente a la casta de los *kshatriyas*, y el rey no es más que el primero de ellos. Esta función es en alguna medida doble: administrativa y judicial, por una parte, militar por otra, pues debe asegurar el mantenimiento del orden a la vez dentro, como función reguladora y estabilizadora, y fuera, como función protectora de la organización social; estos dos elementos constitutivos del poder real están simbolizados respectivamente, en diversas tradiciones, por la balanza y la espada. Se ve así que «poder real»

4. En hebreo, la distinción que aquí señalamos está marcada por el empleo de raíces que se corresponden, pero que difieren por la presencia de las letras *kaph* y *qoph*, que son respectivamente, por su interpretación hieroglífica, los signos de la fuerza espiritual y la fuerza material, y de ahí, por una parte, los sentidos de verdad, sabiduría y conocimiento, y, por otra, los de poder, posesión y dominación: tales son las raíces *hak* y *haq*, *kan* y *qan*, designando las dos primeras formas las atribuciones del poder sacerdotal y las dos segundas las del poder real [véase R. Guénon, *Le Roi du Monde*, París, Charles Bosse, [1]1927; Gallimard, [6]1995, cap. VI (de próxima publicación en Paidós)].

es realmente sinónimo de «poder temporal», aun tomando este último en toda la amplitud de que es susceptible; pero la idea mucho más estrecha que el Occidente moderno se hace de la realeza puede impedir que esta equivalencia aparezca con claridad, y por eso era necesario formular inicialmente esta definición, que jamás se deberá perder de vista en lo que sigue.

En cuanto al sacerdocio, su función esencial es la conservación y la transmisión de la doctrina tradicional, en la que toda organización social regular encuentra sus principios fundamentales; esta función es evidentemente independiente de todas las formas específicas que puede revestir la doctrina para adaptar su expresión a las condiciones particulares de un determinado pueblo o una determinada época, y que no afectan en nada al fondo mismo de dicha doctrina, que permanece siempre y en todo lugar idéntico a sí mismo e inmutable cuando se trata de tradiciones verdaderamente ortodoxas. Es fácil comprender que la función del sacerdocio no es precisamente la que las concepciones occidentales, sobre todo en la actualidad, atribuyen al clero o a los sacerdotes, o que, al menos, aunque pueda ser así en cierta medida y en ciertos casos, puede ser también algo muy distinto. En efecto, lo que posee propiamente carácter sagrado es la doctrina tradicional y lo que se relaciona directamente con ella, y esta doctrina no adopta necesariamente una forma religiosa;[5] «sagrado» y «religioso» no son, pues, equivalentes en absoluto, y el primero de estos dos términos es mucho más amplio que el segundo; si bien la religión forma parte del ámbito sagrado, éste comprende elementos y modalidades que no tienen en absoluto nada de religioso; y el sacerdocio, como su nombre indica, se refiere,

5. Se verá más adelante por qué la forma religiosa propiamente dicha es particular de Occidente.

sin ninguna restricción, a todo lo que verdaderamente se puede denominar «sagrado».

La verdadera función del sacerdocio es pues, ante todo, una función de conocimiento y de enseñanza,[6] y por eso, como dijimos anteriormente, su atributo propio es la sabiduría; sin duda, algunas otras funciones de índole más externa, como la realización de los ritos, le corresponden igualmente, pues exigen el conocimiento de la doctrina, al menos en principio, y participan del carácter sagrado que es inherente a ésta; pero esas funciones no son más que secundarias, contingentes y de algún modo accidentales.[7] Si, en el mundo occidental, lo accesorio parece haberse convertido en la función principal, si no única, es porque la naturaleza real del sacerdocio ha sido casi completamente olvidada; éste es uno de los efectos de la desviación moderna, negadora de la intelectualidad,[8] que, si bien no ha podido hacer desaparecer toda enseñanza doctrinal, al menos la ha minimizado y rechazado a un plano secundario. Que no siempre fue así lo prueba la misma palabra «clero», pues originalmente *clérigo* no significa otra cosa que «sabio»[9] y se opone a «laico», que designa al hombre del pueblo, es decir, del vulgo, asimilado al ignorante o al profano, al que no se puede pedir sino que crea lo que no es capaz de comprender, ya que ése es el único medio de hacerle participar en la tradición en la medida de sus posibilidades.[10] Es también curioso observar que las per-

6. En virtud de esta función de enseñanza, en el *Purusha-sûkta* del *Rig Vêda* se relaciona a los brahmanes con la boca de *Purusha*, entendido como «Hombre Universal», mientras que a los *kshatriyas* se los relaciona con sus brazos, porque sus funciones se refieren esencialmente a la acción.

7. En ocasiones, el ejercicio de las funciones intelectuales por una parte y rituales por otra dio nacimiento a dos divisiones en el seno del sacerdocio; se encuentra un ejemplo en el Tíbet: «La primera de las dos grandes divisiones comprende a aquellos que preconizan la observación de los preceptos morales y de las reglas monásticas como medio de salvación; la segunda engloba a todos aquellos que prefieren un método puramente intelectual (denominado "vía directa"), que libera al que lo sigue de todas las leyes, cualesquiera que sean. No se trata, ni mucho menos, de que un tabique perfectamente estanco separe a los adeptos de esos dos sistemas. Son escasos los religiosos adeptos al primero que no reconozcan que la vida virtuosa y la disciplina de las observancias monásticas, por excelentes y, en muchos casos, por indispensables que sean, no constituyen sin embargo más que una simple preparación a una vía superior. En cuanto a los partidarios del segundo sistema, todos sin excepción creen plenamente en los efectos benefactores de una fidelidad estricta a las leyes morales y a las que son especialmente dictadas por los miembros del *Sangha* (comunidad budista). Además, también todos son unánimes en afirmar que el primero de los dos métodos es el más recomendable para la mayoría de los individuos» (Alexandra David Neel, «Le Thibet mystique», en *Revue de Paris*, 15 de febrero de 1928). Hemos reproducido textualmente este pasaje, aunque algunas de las expresiones utilizadas susciten ciertas reservas: en efecto, no hay realmente dos sistemas que, como tales, forzosamente deberían excluirse; pero el papel de los medios contingentes que son los ritos y las observancias de todo tipo y su subordinación a la vía puramente intelectual están ahí definidos con toda claridad y de una forma que, por otra parte, es exactamente conforme a las enseñanzas de la doctrina hindú sobre el mismo tema.

8. Pensamos que es casi superfluo recordar que tomamos siempre esta palabra en el sentido en que se refiere a la inteligencia pura y el conocimiento suprarracional.

9. Esto no significa que sea legítimo extender el significado de la palabra «clérigo» [*clerc*] como ha hecho Julien Benda en su libro *La Trahison des clercs*, pues esa extensión implica la ignorancia de una distinción fundamental, la del «conocimiento sagrado» y el «saber profano». La espiritualidad y la intelectualidad no tienen ciertamente el mismo sentido para J. Benda y para nosotros, y él hace entrar en el ámbito que califica de espiritual muchas cosas que, a nuestros ojos, son de orden puramente temporal y humano, lo que, por otra parte, no nos impide reconocer que hay en su libro consideraciones muy interesantes y justas en muchos aspectos.

10. La distinción realizada en el catolicismo entre la «iglesia docente» y la «iglesia discente» debería ser precisamente la distinción entre «los que saben» y

sonas que, en nuestra época, se jactan de llamarse «laicos», como aquellos que se complacen en denominarse «agnósticos» y que, por otra parte, son con frecuencia los mismos, no hacen con ello más que vanagloriarse de su propia ignorancia; y para que no se den cuenta de que ése es el sentido de las etiquetas con que se engalanan es necesario que esa ignorancia sea en efecto tan grande como irremediable.

Que el sacerdocio sea, por esencia, el depositario del conocimiento tradicional no quiere decir que tenga su monopolio, pues su misión es no solamente conservarlo de manera íntegra, sino también comunicarlo a todos aquellos que estén capacitados para recibirlo y distribuirlo jerárquicamente según la capacidad intelectual de cada uno. Todo conocimiento de este orden tiene su origen en la enseñanza sacerdotal, que es el órgano de su transmisión regular; y lo que aparece como más particularmente reservado al sacerdocio, en razón de su carácter de intelectualidad pura, es la parte superior de la doctrina, es decir, el conocimiento de los principios, mientras que el desarrollo de algunas aplicaciones conviene más a las aptitudes de otros a los que sus funciones propias ponen en contacto directo y constante con el mundo manifestado, es decir, con la esfera a la que se refieren esas aplicaciones. Por eso vemos en la India, por ejemplo, que algunas ramas secundarias de la doctrina han sido estudiadas

«los que creen»; así es en principio, pero ¿lo es todavía en realidad en la situación actual? Nos limitamos a plantear la pregunta, pues no nos corresponde a nosotros responderla y, por otra parte, no tenemos medios para ello; en efecto, si muchos indicios nos hacen temer que la respuesta debe ser negativa, no pretendemos sin embargo tener un conocimiento completo de la organización actual de la Iglesia católica y no podemos sino expresar el deseo de que exista todavía, en su interior, un centro en el que se conserve íntegramente no sólo la «letra», sino también el «espíritu» de la doctrina tradicional.

más especialmente por los *kshatriyas*, mientras que los brahmanes no les han concedido sino una importancia muy relativa, al estar fijada su atención en el orden de los principios transcendentes e inmutables, de los que todo lo demás no es sino consecuencia accidental, o, si se toman las cosas en sentido inverso, en el objetivo supremo en relación al cual todo lo demás no son más que medios contingentes y subordinados.[11] Hay incluso libros tradicionales que están destinados particularmente al uso de los *kshatriyas* y que presentan aspectos doctrinales adaptados a su naturaleza específica;[12] y hay ciencias tradicionales que convienen especialmente a los *kshatriyas*, mientras que la metafísica pura es patrimonio de los brahmanes.[13] No hay en ello nada que no sea perfectamente legítimo, pues esas aplicaciones o

11. Ya hemos tenido ocasión de señalar en otro lugar un caso al que se aplica lo que aquí decimos: mientras que los brahmanes se dedican siempre, de forma más o menos exclusiva, al menos a nivel personal, a la realización inmediata de la liberación final, los *kshatriyas* han desarrollado preferentemente el estudio de los estados condicionados y transitorios que corresponden a las diversas etapas de las dos «vías del mundo manifestado» denominadas *deva-yâna* y *pitri-yâna* [véase R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, París, Brossard, [1]1925; París, Traditionnelles, [8]1978, cap XXI (trad. cast.: *El hombre y su devenir según el Vedanta*, Buenos Aires, CS, 1990)].

12. Tal es, en la India, el caso de los *Itihâsas* y los *Purânas*, mientras que el estudio del *Veda* concierne propiamente a los brahmanes, porque ahí está el principio de todo el conocimiento sagrado; por otra parte, se verá más adelante que la distinción de los objetos de estudio adecuados a las dos castas corresponde, de forma general, a la de las dos partes de la tradición que, en la doctrina hindú, se denominan *Shruti* y *Smriti*.

13. Hablamos siempre de brahmanes y *kshatriyas* considerados en su conjunto; si existen excepciones individuales, no suponen nada en contra de la validez del principio mismo de las castas y prueban solamente que la aplicación de ese principio no puede ser más que aproximada, sobre todo en las actuales condiciones del *Kali-Yuga*.

adaptaciones forman parte también del conocimiento sagrado considerado en su integridad, y, por otra parte, aunque la casta sacerdotal no se interese directamente en dichas aplicaciones, son sin embargo obra suya, puesto que sólo ella está cualificada para controlar su perfecta conformidad con los principios. Ahora bien, puede suceder que los *kshatriyas*, cuando se rebelan contra la autoridad espiritual, ignoren el carácter relativo y subordinado de sus conocimientos, los consideren propiedad suya, nieguen haberlos recibido de los brahmanes y, en última instancia, que lleguen incluso a pretenderlos superiores a los que son posesión exclusiva de estos últimos. Lo que de ahí resulta es la inversión de las relaciones normales entre los principios y sus aplicaciones en las concepciones de los *kshatriyas* rebeldes; a veces, en los casos más extremos, se llega incluso a la negación pura y simple de todo principio transcendente; se trata, pues, en todos los casos, de una sustitución de la metafísica por la física, entendiendo esas palabras en su sentido rigurosamente etimológico, o, en otros términos, de lo que se puede denominar «naturalismo», como se verá todavía mejor a continuación.[14]

De esta distinción, en el conocimiento sagrado o tradicional, de dos órdenes que se pueden designar de manera general como el de los principios y el de las aplicaciones, o también, según lo que acabamos de decir, como el orden metafísico y el físico,

14. Aunque aquí nos referimos a los brahmanes y los *kshatriyas* dado que el empleo de estas palabras facilita notablemente la expresión de las realidades a que nos referimos, debe entenderse que todo lo que aquí decimos no es sólo aplicable a la India; la misma observación es válida para todas las veces que empleemos esos mismos términos sin referirnos expresamente a la forma tradicional hindú; nos explicaremos por otra parte de forma más completa algo más adelante.

se derivaba, en los antiguos misterios tanto de Occidente como de Oriente, la distinción entre los «misterios mayores» y los «misterios menores»; estos últimos suponen esencialmente el conocimiento de la naturaleza y aquéllos el conocimiento de lo que está más allá de la naturaleza.[15] Esta misma distinción correspondía precisamente a la de «iniciación sacerdotal» e «iniciación real», es decir, que los conocimientos que se enseñaban en esos dos tipos de misterios eran los que se consideraban necesarios para el ejercicio de las funciones respectivas de los brahmanes y los *kshatriyas*, o de lo que fuera el equivalente de esas dos castas en las instituciones de los diversos pueblos;[16] pero, por su-

15. Desde un punto de vista algo diferente, pero estrechamente ligado a éste, se puede decir también que los misterios menores atañen solamente a las posibilidades del estado humano, mientras que los misterios mayores atañen a los estados suprahumanos; mediante la realización de esas posibilidades, o de esos estados, conducen respectivamente al Paraíso terrenal y al Paraíso celestial, como dice Dante en un texto de *De Monarchia* que citaremos más adelante; y no hay que olvidar que, como el mismo Dante indica muy claramente en *La divina comedia*, y como también tendremos ocasión de repetir luego, el Paraíso terrenal no debe ser considerado, en realidad, más que una etapa en el camino que lleva al Paraíso celestial.

16. En el antiguo Egipto, cuya estructura era claramente teocrática, parece que al rey se lo consideraba asimilado a la casta sacerdotal en virtud de su iniciación a los misterios, y que incluso procedía de esa casta; es al menos lo que afirma Plutarco: «Los reyes eran escogidos entre los sacerdotes o entre los guerreros porque estas dos clases, una en razón de su valor, la otra de su sabiduría, gozaban de una estima y una consideración particulares. Cuando el rey procedía de la clase de los guerreros, entraba a formar parte desde el momento de su elección de la clase de los sacerdotes; era entonces iniciado en esa filosofía en que tantas cosas estaban ocultas bajo fórmulas y mitos que envolvían la verdad con una apariencia oscura y la manifestaban por transparencia» (*Isis y Osiris*, 9). Se observará que el final del pasaje contiene la indicación muy explícita del doble sentido de la palabra «revelación» (véase R. Guénon, *Le Roi du Monde*, *op. cit.*, pág. 38).

puesto, es el sacerdocio el que, en virtud de su función de enseñanza, confería igualmente las dos iniciaciones y aseguraba así la legitimidad efectiva no solamente de sus propios miembros, sino también de los de la casta a la que pertenecía el poder temporal; y es de ahí, como veremos, de donde procede el «derecho divino» de los reyes.[17] Si esto es así, es porque la posesión de los misterios mayores implica, *a fortiori* y como por añadidura, la de los misterios menores; como toda consecuencia y toda aplicación está contenida en el principio del que procede, la función superior implica eminentemente las posibilidades de las funciones inferiores.[18] Es necesariamente así en toda jerarquía verdadera, es decir, basada en la naturaleza de los seres.

Hay también un punto que debemos señalar aquí, aunque sea de forma sucinta y sin insistir demasiado en ello: junto a las expresiones «iniciación sacerdotal» e «iniciación real», y, por decirlo así, de manera paralela, se encuentran las de «arte sacerdotal» y «arte real», que designan la puesta en acción de los conocimientos impartidos en las iniciaciones correspondientes, con todo el conjunto de técnicas propias de sus dominios res-

17. Hay que añadir que, en la India, la tercera casta, la de los *vaishyas*, cuyas funciones propias son las de orden económico, es admitida también en una iniciación que le da derecho a las cualificaciones, que le son comunes con las dos primeras, de *arya* o «noble» y de *dwija* o «nacido dos veces»; los conocimientos que le convienen especialmente no representan, por otra parte, al menos en principio, más que una parte restringida de los misterios menores tal como los acabamos de definir; pero no insistiremos en este punto, puesto que el tema del presente estudio no incluye propiamente más que la consideración de las relaciones de las dos primeras castas.

18. Se puede decir, pues, que el poder espiritual pertenece *formalmente* a la casta sacerdotal, mientras que el poder temporal pertenece *eminentemente* a esa misma casta sacerdotal y *formalmente* a la casta real. Es así como, según Aristóteles, las formas superiores contienen *eminentemente* las formas inferiores.

pectivos.[19] Esas designaciones se conservaron durante mucho tiempo en las antiguas corporaciones, y la segunda de ellas, la de «arte real», ha tenido incluso un destino muy singular, pues fue transmitida hasta la masonería moderna, en la que evidentemente sólo subsiste ya, al igual que otros muchos términos y símbolos, como vestigio incomprendido del pasado. La designación de «arte sacerdotal» ha desaparecido por completo; sin embargo, convenía evidentemente al arte de los constructores de las catedrales de la Edad Media, con el mismo derecho que al de los constructores de los templos de la Antigüedad; pero debió de producirse posteriormente una confusión de los dos ámbitos debida a una pérdida al menos parcial de la tradición, consecuencia a su vez de la intrusión de lo temporal en lo espiritual; y fue así como se perdió hasta el nombre de «arte sacerdotal», sin duda hacia la época del Renacimiento que marca, en efecto, desde todos los puntos de vista, la consumación de la ruptura del mundo occidental con sus propias doctrinas tradicionales.[20]

19. Hay que señalar a este respecto que, entre los romanos, Jano, que era el dios de la iniciación a los misterios, era al mismo tiempo el dios de los *Collegia fabrorum*; esta observación es particularmente significativa desde el punto de vista de la correspondencia que indicamos aquí. Sobre la transposición por la que todo arte, como toda ciencia, puede recibir un valor propiamente iniciático [véase R. Guénon, *L'Esotérisme de Dante*, París, Charles Bosse, [1]1925; Gallimard, [6]1997, págs. 12-15 (trad. cast.: *El esoterismo de Dante*, Buenos Aires, Dédalo, 1976)].

20. Algunos fijan con precisión a mediados del siglo XV la fecha de la pérdida de la antigua tradición, que supuso la reorganización, en 1459, de las cofradías de constructores sobre una base nueva, en adelante incompleta. Es digno de señalarse que fue a partir de esa época cuando las iglesias dejaron de estar regularmente orientadas, y ese hecho tiene, para lo que aquí tratamos, una importancia mucho más considerable de lo que a primera vista se podría pensar (véase R. Guénon, *Le Roi du Monde*, *op. cit.*, págs. 96 y 123-124).

Capítulo 3

Conocimiento y acción

Hemos dicho anteriormente que las relaciones entre los dos poderes, espiritual y temporal, deben estar determinadas por las de sus dominios respectivos; así remitida a su principio, la cuestión nos parece muy simple, pues en el fondo lo que se plantea no es otra cosa que las relaciones entre conocimiento y acción. Se podría objetar a esto que, según lo que acabamos de exponer, los que ejercen el poder temporal deben poseer también normalmente un cierto conocimiento; pero, aparte de que no lo poseen por sí mismos y de que lo reciben de la autoridad espiritual, este conocimiento no incumbe más que a las aplicaciones de la doctrina y no a los principios; no es por tanto, hablando con propiedad, más que un conocimiento por participación. El conocimiento por excelencia, el único que merece verdaderamente ese nombre en la plenitud de su sentido, es el conocimiento de los principios, independientemente de toda aplicación contingente, y ése pertenece exclusivamente a aquellos que poseen la autoridad espiritual, porque no hay en ésta nada que proceda del orden temporal, incluso entendido en su acepción más amplia. En cambio, cuando se pasa a las aplicaciones, nos referimos al orden temporal, porque el conocimiento no se con-

sidera entonces únicamente en sí mismo y por sí mismo, sino en tanto que da su ley a la acción; y en esa medida es necesario a aquellos cuya función propia corresponde esencialmente al dominio de la acción.

Es evidente que el poder temporal en sus diversas formas, militar, judicial, administrativa, está empeñado por entero en la acción; está por lo tanto, por sus mismas atribuciones, encerrado en los mismos límites que ella, es decir, en los límites del mundo que se puede llamar propiamente «humano», incluyendo en este término posibilidades mucho más amplias que las que habitualmente se consideran. Por el contrario, la autoridad espiritual se fundamenta enteramente en el conocimiento, puesto que, como hemos visto, su función esencial es la conservación y la enseñanza de la doctrina, y su dominio es ilimitado, como la verdad misma;[1] lo que le está reservado por la naturaleza misma de las cosas, lo que no puede comunicar a los hombres cuyas funciones son de otro orden, debido a que no está entre las posibilidades de éstos, es el conocimiento transcendente y supremo,[2] aquel que supera el dominio humano y también, más en general, el mundo manifestado, aquel conocimiento que no es ya físico, sino metafísico en el sentido etimológico de la palabra. Debe comprenderse bien que no se trata de una voluntad de la casta sacerdotal de guardar para sí el conocimiento de ciertas verdades, sino de una necesidad que resulta directamente de las diferencias de naturaleza que existen entre los seres, diferencias que, ya lo hemos dicho, son la razón de ser y el fundamento de

1. Según la doctrina hindú, los tres términos «verdad, conocimiento, infinito» se identifican en el Principio supremo: ése es el sentido de la fórmula *Satyam Jnânam Anantam Brahma*.

2. En la India, el conocimiento (*vidyâ*), según sea su objeto o su esfera propia, se diferencia en «supremo» (*parâ*) y «no supremo» (*aparâ*).

la distinción de las castas. Los hombres que están hechos para la acción no están hechos para el conocimiento puro y, en una sociedad constituida sobre bases verdaderamente tradicionales, cada uno debe cumplir la función para la que está realmente cualificado; de otra manera, todo será confusión y desorden, ninguna función se realizará como es debido, y es precisamente eso lo que se produce en la época actual.

Sabemos que, en razón de esa confusión, las consideraciones que aquí exponemos parecerán necesariamente muy extrañas en el mundo occidental moderno, donde lo que se denomina «espiritual» no tiene con frecuencia más que una relación muy lejana con el punto de vista estrictamente doctrinal y con el conocimiento despojado de todas las contingencias. A este respecto se puede hacer una observación bastante curiosa: actualmente no se considera suficiente distinguir lo espiritual y lo temporal, como es legítimo e incluso necesario, sino que se tiene la pretensión de separarlos radicalmente; y así sucede que nunca los dos órdenes estuvieron tan mezclados como lo están ahora, y que, sobre todo, las preocupaciones temporales nunca han afectado tanto a lo que debería ser absolutamente independiente de ellas; sin duda es inevitable que así sea, debido a las condiciones de nuestra época, condiciones que hemos descrito en otro lugar. Por eso, para evitar cualquier falsa interpretación, debemos manifestar claramente que lo que decimos aquí sólo atañe a lo que llamamos la más alta autoridad espiritual en estado puro y que habría que guardarse de buscar ejemplos de ella a nuestro alrededor. Se podrá incluso pensar, si se quiere, que no se trata sino de un tipo teórico y en cierto modo ideal, aunque, a decir verdad, esa forma de considerar las cosas no sea enteramente la nuestra; reconocemos que, de hecho, en las aplicaciones históricas, hay que tener siempre en cuenta las contingencias en cierta medida, pero en cualquier

caso no tomamos la civilización del Occidente moderno más que por lo que es, es decir, una desviación y una anomalía que se explica por su correspondencia con la última fase del *Kali-Yuga*.

Pero volvamos a las relaciones del conocimiento y la acción; ya hemos tenido ocasión de tratar esta cuestión con cierta extensión[3] y, por consiguiente, no repetiremos aquí todo lo que dijimos entonces; pero es indispensable recordar al menos los puntos esenciales. Hemos considerado la antítesis de Oriente y Occidente, en el estado actual de las cosas, de una manera que se podría resumir así: Oriente mantiene la superioridad del conocimiento sobre la acción, mientras que el Occidente moderno afirma, por el contrario, la superioridad de la acción sobre el conocimiento, cuando no llega hasta la negación completa de éste; hablamos del Occidente moderno solamente, pues fue muy distinto en la Antigüedad y en la Edad Media. Todas las doctrinas tradicionales, sean orientales u occidentales, son unánimes en afirmar la superioridad e incluso la transcendencia del conocimiento en relación con la acción, respecto de la cual aquél desempeña de algún modo el papel del «motor inmóvil» de Aristóteles, lo que, por supuesto, no quiere decir que la acción no tenga también su lugar legítimo y su importancia en su orden propio, pero ese orden no es sino el de las contingencias humanas. El cambio sería imposible sin un principio del que procediera y que, por el hecho mismo de ser su principio, no puede estarle sometido; es por tanto forzosamente «inmóvil» y constituye el centro de la «rueda de las cosas»;[4] así, la acción,

3. R. Guénon, *La Crise du monde moderne, op. cit.*, cap. III.

4. El centro inmóvil es la imagen del principio inmutable, tomándose aquí el movimiento para simbolizar el cambio en general, del que no es sino una especie particular.

que pertenece al mundo del cambio, no puede tener su principio en sí misma; toda la realidad de que es susceptible la obtiene de un principio que está más allá de su dominio y que no puede encontrarse más que en el conocimiento. Sólo éste, en efecto, permite salir del mundo del cambio o del devenir y de las limitaciones que le son inherentes, y, cuando alcanza lo inmutable, lo que sucede en el caso del conocimiento *principial* o metafísico, que es el conocimiento por excelencia,[5] posee la inmutabilidad, pues todo conocimiento verdadero es esencialmente identificación con su objeto. La autoridad espiritual posee también en sí misma la inmutabilidad por el hecho mismo de implicar ese conocimiento; por el contrario, el poder temporal está sometido a todas las vicisitudes de lo contingente y lo transitorio, a menos que un principio superior le comunique, en la medida que sea compatible con su naturaleza y su carácter, la estabilidad que no puede tener por sus propios medios. Ese principio no puede ser sino aquel que está representado por la autoridad espiritual; el poder temporal necesita, pues, para subsistir una consagración que le viene de dicha autoridad; es esa consagración la que determina su legitimidad, es decir, su conformidad con el orden de las cosas. Ésa era la razón de ser de la iniciación real que hemos definido en el capítulo anterior; y en eso consiste propiamente el derecho divino de los reyes o lo que la tradición extremo-oriental denomina el «mandato del Cielo»: el ejercicio del poder temporal en virtud de una delegación de la autoridad espiritual a la que ese poder pertenece *eminentemen-*

5. En cambio, el conocimiento físico no es más que el conocimiento de las leyes del cambio, leyes que son solamente el reflejo de los principios transcendentes en la naturaleza; ésta, por su parte, no es más que el dominio del cambio. Por otra parte, el término latino *natura* y el griego φυσις expresan ambos la idea de devenir.

te, como ya explicábamos antes.[6] Toda acción que no proceda del conocimiento carece de principio y no es más que vana agitación; igualmente, todo poder temporal que ignore su subordinación respecto de la autoridad espiritual es igualmente vano e ilusorio; separado de su principio, no podrá ejercerse más que de forma desordenada y caminará fatalmente hacia su perdición.

Puesto que acabamos de hablar del «mandato del Cielo» no estará fuera de lugar referir aquí cómo, según Confucio, debía realizarse ese mandato: «Los antiguos príncipes, para hacer brillar las virtudes naturales en el corazón de todos los hombres, se esforzaban antes en gobernar bien cada uno su principado. Para gobernar bien sus principados, ponían antes buen orden en sus familias. Para poner orden en sus familias, trabajaban antes por perfeccionarse a sí mismos. Para perfeccionarse a sí mismos, regulaban antes los movimientos de su corazón. Para regular los movimientos de su corazón, perfeccionaban antes su voluntad. Para perfeccionar su voluntad, desarrollaban lo más posible su conocimiento. Se desarrolla el conocimiento escrutando la naturaleza de las cosas. Una vez escrutada la naturaleza de las cosas, el conocimiento alcanza su grado más alto. Llegado el conocimiento a su grado más alto, la voluntad se hace perfecta. Perfeccionada la voluntad, se regulan los movimientos del corazón. Regulados los movimientos del corazón, todo el hombre está exento de defectos. Después de haberse corregido a sí mismo, se establece el orden en la familia. Al reinar el orden en la familia, el principado está bien gobernado. Si el principado está bien gobernado, pronto todo el imperio goza de paz».[7] Se reco-

6. Por eso la palabra *melek*, que significa «rey» en hebreo y árabe, tiene al mismo tiempo, e incluso en primer lugar, el sentido de «enviado».

7. *Ta-hio*, parte I.

nocerá que hay aquí una concepción del papel del soberano que difiere singularmente de la idea que de él puede tener el Occidente moderno, y que lo hace por otra parte mucho más difícil de cumplir, pero le da también otro alcance; y se observará particularmente que el conocimiento es mencionado expresamente como la condición primera del establecimiento del orden, incluso en el dominio temporal.

Ahora es fácil comprender que la inversión de las relaciones del conocimiento y la acción en una civilización es una consecuencia de la usurpación de la supremacía por parte del poder temporal: éste, en efecto, pretende entonces que no hay ningún dominio superior al suyo, que es precisamente el de la acción. Sin embargo, si las cosas se quedaran ahí no llegarían hasta el punto en que las vemos actualmente, cuando se niega todo valor al conocimiento; para que así ocurra, es necesario que los *kshatriyas* hayan sido desposeídos de su poder por las castas inferiores.[8] En efecto, como indicamos anteriormente, los *kshatriyas*, incluso los rebeldes, tienden a afirmar una doctrina truncada, falseada por la ignorancia o la negación de todo lo que supera el orden físico, pero en la que todavía subsisten ciertos conocimientos reales, por más que sean inferiores; pueden incluso tener la pretensión de hacer pasar esa doctrina incompleta e irregular por la expresión de la verdadera tradición. Hay ahí una actitud respecto de la verdad que, aunque condenable, no está sin embargo desprovista de una cier-

8. En particular, el hecho de conceder una importancia preponderante a consideraciones de orden económico, que es una característica muy sorprendente de nuestra época, puede ser considerado como un signo de la dominación de los *vaishyas*, cuyo equivalente aproximado está representado en el mundo occidental por la burguesía y, en efecto, es ésta la que domina desde la Revolución francesa.

ta grandeza;[9] por otra parte, términos como «nobleza», «heroísmo», «honor» ¿no designan, en su acepción original, cualidades esencialmente inherentes a la naturaleza de los *kshatriyas*? En cambio, cuando los elementos que corresponden a las funciones sociales de un orden inferior llegan a ser predominantes, toda doctrina tradicional, incluso mutilada o alterada, desaparece por completo; ya no subsiste ni siquiera el menor vestigio de la ciencia sagrada, y es el reino del saber profano, es decir, de la ignorancia, lo que se toma por ciencia y se complace en su nada. Todo esto podría resumirse en estas palabras: la supremacía de los brahmanes mantiene la ortodoxia doctrinal, la rebelión de los *kshatriyas* lleva a la heterodoxia, pero con el dominio de las castas inferiores se produce la noche intelectual, y ésa es la noche en que se encuentra actualmente Occidente, que amenaza por otra parte con extender sus propias tinieblas sobre el mundo entero.

Tal vez se nos reproche que hablemos como si las castas existieran en todas partes y que extendamos de manera indebida a toda organización social denominaciones que no convienen propiamente más que a la India; sin embargo, dado que esas denominaciones designan en definitiva funciones que se encuentran necesariamente en toda sociedad, pensamos que tal extensión no es abusiva. Es cierto que la casta no es solamente una función, es también, y ante todo, lo que, en la naturaleza de los

9. Esta actitud de los *kshatriyas* rebeldes podría caracterizarse con bastante exactitud por el nombre de «luciferismo», que no debe ser confundido con el «satanismo», aunque sin duda exista entre ambos una cierta conexión: el luciferismo es la negativa al reconocimiento de una autoridad superior; el satanismo es la inversión de las relaciones normales y del orden jerárquico, y éste es a menudo una consecuencia de aquél, como Lucifer se convierte en Satanás después de su caída.

individuos humanos, los hace aptos para cumplir esa función con preferencia a cualquier otra; pero esas diferencias de naturaleza y aptitudes existen también en todas partes donde haya hombres. La diferencia entre una sociedad en la que hay castas, en el sentido verdadero de la palabra, y otra en que no las hay es que en la primera existe una correspondencia normal entre la naturaleza de los individuos y las funciones que ejercen, con la única reserva de los errores de aplicación que no son en todo caso sino excepciones, mientras que en la segunda esta correspondencia no existe, o, al menos, no se encuentra más que accidentalmente; y este último caso es el que se produce cuando la organización social carece de base tradicional.[10] En los casos normales hay siempre algo comparable a la institución de las castas, con las modificaciones requeridas por las condiciones propias de uno u otro pueblo; pero la organización que encontramos en la India representa el tipo más completo, en tanto que aplicación de la doctrina metafísica al orden humano, y esta sola razón bastaría en suma para justificar la terminología que hemos adoptado con preferencia a cualquier otra que habríamos podido tomar prestada de instituciones que tienen, por su forma más especializada, un campo de aplicación mucho más limitado, y que, por consiguiente, no ofrecen las mismas posibilidades para la expresión de ciertas verdades de orden completamente general.[11] Hay por otra parte una razón más, que

10. Apenas es necesario señalar que las clases sociales, tal como se las entiende actualmente en Occidente, no tienen nada en común con las verdaderas castas y son, todo lo más, una especie de falsificación sin valor ni alcance, al no estar fundadas en la diferencia de las posibilidades implícitas en la naturaleza de los individuos.

11. La razón de que esto sea así es que la doctrina hindú es, entre las doctrinas tradicionales que han subsistido hasta nuestros días, la que parece deri-

no por ser más contingente es desdeñable, y que es la siguiente: es muy notable que la organización social de la Edad Media occidental estuviera calcada exactamente de la división de las castas, correspondiendo el clero a los brahmanes, la nobleza a los *kshatriyas*, el tercer estado a los *vaishyas*, y los siervos a los *shûdras*; no se trataba de castas en toda la acepción de la palabra, pero esta coincidencia, que seguramente no tiene nada de fortuita, permite efectuar muy fácilmente una transposición de términos para pasar de un caso al otro; y esta observación encontrará su aplicación en los ejemplos históricos que consideraremos a continuación.

var más directamente de la Tradición primordial; pero es ése un punto sobre el que no insistiremos aquí.

Capítulo 4

Naturaleza respectiva de los brahmanes y los *kshatriyas*

Sabiduría y fuerza son los atributos respectivos de los brahmanes y los *kshatriyas*, o, si se prefiere, de la autoridad espiritual y el poder temporal. Es interesante observar que, entre los antiguos egipcios, el símbolo de la esfinge, en uno de sus significados, reunía precisamente esos dos atributos considerados según sus relaciones normales. En efecto, la cabeza humana puede ser considerada como representación de la sabiduría, y el cuerpo de león, de la fuerza; la cabeza es la autoridad espiritual que dirige y el cuerpo es el poder temporal que actúa. Es por otra parte digno de ser señalado que la esfinge se representa siempre en reposo, es decir, que el poder temporal se toma en estado «no activo», contenido *eminentemente* en su principio espiritual, y por tanto solamente como posibilidad de acción, o, mejor todavía, en el principio divino que unifica lo espiritual y lo temporal por estar más allá de su distinción y ser la fuente común de la que ambos proceden, aunque el primero de forma directa y el segundo de forma indirecta y por medio del primero. Encontramos por otra parte un símbolo verbal que, por su constitución hieroglífica, es un equivalente exacto de aquél: es el nombre de los druidas, que se lee *dru-vid*, donde la primera raíz designa la

fuerza y la segunda la sabiduría;[1] y la reunión de los dos atributos en ese nombre, como la de los dos elementos de la esfinge en un solo y mismo ser, además de señalar que la realeza está implícitamente contenida en el sacerdocio, es sin duda un recuerdo de la época lejana en que los dos poderes estaban todavía unidos, en el estado de indistinción primordial, en su principio común y supremo.[2]

Ya hemos dedicado un estudio específico a ese principio supremo de los dos poderes;[3] indicamos entonces cómo, siendo inicialmente visible, se volvió invisible y oculto, retirándose del mundo exterior a medida que éste se alejaba de su estado primordial, lo que debía necesariamente llevar a la división aparente de los dos poderes. Hemos mostrado también cómo ese principio se encuentra, con nombres y símbolos diversos, en todas las tradiciones y cómo aparece especialmente en la tradición judeocristiana en las figuras de Melquisedec y los Reyes Magos. Recordaremos solamente que el reconocimiento de ese

1. Este nombre tiene, por otra parte, un doble sentido que se refiere también a otro simbolismo: *dru* o *deru*, como el latín *robur*, designa a la vez la fuerza y el roble (en griego δρυς); por otra parte, *vid* es, como en sánscrito, la sabiduría o el conocimiento, asimilado a la visión, pero es también el muérdago; así, *dru-vid* es el muérdago del roble, que era en efecto uno de los principales símbolos del druidismo y es al mismo tiempo el hombre en el que reside la sabiduría apoyada en la fuerza. Además, la raíz *dru*, como se ve por las formas sánscritas equivalentes *dhru* y *dhri*, incluye también la idea de estabilidad, que es uno de los sentidos del símbolo del árbol en general y del roble en particular; y ese sentido de estabilidad corresponde aquí muy exactamente a la actitud de la esfinge en reposo.

2. En Egipto, la incorporación del rey al sacerdocio, según decía Plutarco y tal como hemos señalado anteriormente, era por otra parte un vestigio de ese antiguo estado de cosas.

3. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, *op. cit.*

principio único sigue subsistiendo en el cristianismo, al menos teóricamente, y se afirma en la indisolubilidad de las dos funciones, sacerdotal y real, en la persona de Cristo. Desde un cierto punto de vista, esas dos funciones, referidas así a su principio, pueden ser consideradas de alguna manera complementarias, y entonces, aunque a decir verdad la segunda tenga su principio inmediato en la primera, existe entre ellas, en su misma distinción, una especie de correlación. En otras palabras, desde el momento en que el sacerdocio no implica de forma habitual el ejercicio efectivo de la realeza, es necesario que los representantes respectivos del sacerdocio y la realeza obtengan su poder de una fuente común que está «más allá de las castas». La diferencia jerárquica que existe entre las dos funciones consiste en que el sacerdocio recibe su poder directamente de esa fuente, con la que está en contacto inmediato por su naturaleza misma, mientras que la realeza, en virtud del carácter más exterior y propiamente terreno de su función, no puede recibir el suyo más que por mediación del sacerdocio. En efecto, éste desempeña verdaderamente el papel de mediador entre el Cielo y la Tierra, y no carece de razón que la plenitud del sacerdocio recibiera, en las tradiciones occidentales, el nombre simbólico de «pontificado», pues, como dice san Bernardo, «el pontífice, como indica la etimología de su nombre, es una especie de puente entre Dios y el hombre».[4] Por tanto, si queremos remontarnos al origen prime-

4. *Tractatus de Moribus et Officio episcoporum*, III, 9. A este respecto, y en relación con lo que ya hemos indicado respecto al tema de la esfinge, debe señalarse que ésta representa a *Harmakhis* u *Hormakhouti*, el «Señor de los dos horizontes», es decir, el principio que une los dos mundos, sensible y suprasensible, terrestre y celeste; y ésa es una de las razones por las que, en los primeros tiempos del cristianismo, la esfinge fue considerada, en Egipto, como un símbolo de Cristo. Otra razón para esa atribución simbólica es que la esfinge, co-

ro de los dos poderes, sacerdotal y real, es en el mundo celestial donde hay que buscarlo; por otra parte, esto se puede entender a la vez de forma real y simbólica,[5] pero el desarrollo de este tema excedería el marco del presente estudio y, si hemos formulado esta breve reflexión, es porque necesariamente deberemos luego hacer algunas alusiones a la fuente común de los dos poderes.

Para volver a lo que ha sido el punto de partida de esta digresión, es evidente que los atributos de sabiduría y fuerza se refieren respectivamente al conocimiento y la acción; por otra parte, en la India se dice también, en relación con el mismo punto de vista, que el brahmán es el tipo o modelo de los seres estables y que el *kshatriya* lo es de los seres cambiantes;[6] en otras palabras, en el orden social, que está en perfecta correspondencia con el orden cósmico, el primero representa el elemento inmutable y el segundo el elemento mutable. También aquí la inmutabilidad es la del conocimiento, que está por otra parte re-

mo el grifo del que habla Dante, es «el animal de dos naturalezas», pues representa la unión de las naturalezas divina y humana en Cristo; y aún se puede encontrar una tercera razón en el hecho de que también representa, como ya hemos dicho, la unión de los dos poderes, espiritual y temporal, sacerdotal y real, en su principio supremo.

5. Se trata aquí de la concepción tradicional de los «tres mundos», que hemos explicado repetidas veces en otros lugares: desde ese punto de vista, la realeza corresponde al mundo terrenal, el sacerdocio al mundo intermedio y su principio común al mundo celestial; pero es conveniente añadir que, desde el momento en que ese principio se ha hecho invisible a los hombres, el sacerdocio representa también exteriormente el mundo celestial.

6. El conjunto de todos los seres, divididos así en estables y cambiantes, se designa en sánscrito mediante el término compuesto *sthâvara-jangama*; así, todos, según su naturaleza, están principalmente en relación, sea con los brahmanes, sea con los *kshatriyas*.

presentada a nivel sensible por la postura inmóvil del hombre en meditación; la movilidad, por su parte, es la que es inherente a la acción a causa del carácter transitorio y momentáneo de ésta. Por último, la naturaleza propia del brahmán y la del *kshatriya* se distinguen fundamentalmente por el predominio de un *guna* diferente; como hemos explicado en otro lugar,[7] la doctrina hindú considera tres *gunas*, cualidades constitutivas de los seres en todos sus estados de manifestación: *sattwa*, la conformidad con la esencia pura del Ser universal, que se identifica con la luz inteligible o el conocimiento y que se representa como una tendencia ascendente; *rajas*, el impulso expansivo, según el cual el ser se desarrolla en un cierto estado y, de algún modo, en un nivel determinado de la existencia; por último, *tamas*, la oscuridad, asimilado a la ignorancia y representado como una tendencia descendente. Los *gunas* están en perfecto equilibrio en la indiferenciación primordial y toda manifestación representa una ruptura de ese equilibrio; estos tres elementos están en todos los seres, pero en proporciones diversas que determinan sus tendencias respectivas. En la naturaleza del brahmán, es *sattwa* lo que predomina y le orienta hacia los estados suprahumanos; en la del *kshatriya*, es *rajas*, que tiende a la realización de las posibilidades comprendidas en el estado humano.[8] Al predominio de *sattwa* corresponde el de la intelectualidad; al pre-

7. R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, *op. cit.*, cap. IV.

8. A los tres *gunas* corresponden colores simbólicos: el blanco a *sattwa*, el rojo a *rajas*, el negro a *tamas*; en virtud de la relación que aquí indicamos, los dos primeros colores simbolizan también, respectivamente, la autoridad espiritual y el poder temporal. Es interesante observar a este respecto que la oriflama de los reyes de Francia era roja; la posterior sustitución del rojo por el blanco como color real señala, de alguna manera, la usurpación de uno de los atributos de la autoridad espiritual.

dominio de *rajas*, el de lo que podemos denominar, a falta de un término mejor, la sentimentalidad; y ésa es también una justificación de lo que dijimos anteriormente en cuanto a que el *kshatriya* no está hecho para el conocimiento puro: la vía que le conviene es la que se podría llamar «devocional», si nos está permitido servirnos de este término para traducir, de manera bastante imperfecta por otra parte, el término sánscrito *bhakti*, es decir, la vía que toma como punto de partida un elemento de orden emotivo; y, aunque esa vía se encuentre fuera de las formas propiamente religiosas, el papel del elemento emotivo no está en ninguna parte tan desarrollado como en éstas, donde afecta con un matiz especial a la expresión de toda la doctrina.

Esta última observación permite darse cuenta de la verdadera razón de ser de las formas religiosas; tales formas convienen particularmente a las razas cuyas aptitudes están orientadas, de forma general, especialmente hacia la acción, es decir, aquellas que, consideradas colectivamente, tienen una preponderancia del elemento rajásico que caracteriza la naturaleza de los *kshatriyas*. Ése es el caso del mundo occidental y por eso, como ya señalamos en otra parte,[9] se dice en la India que si Occidente volviera a un estado normal y poseyera una organización social regular, aparecerían muchos *kshatriyas* pero pocos brahmanes; por eso también la religión, entendida en su sentido más estricto, es algo propiamente occidental. Eso también es lo que explica que no parezca haber, en Occidente, una autoridad espiritual pura, o al menos que no exista algo que se afirme exteriormente como tal, con las características que anteriormente hemos precisado. La adaptación religiosa, como la constitución

9. R. Guénon, *La Crise du monde moderne*, París, Gallimard, ²1946, pág. 45. [En notas sucesivas las referencias a la paginación de esta obra se refieren a esa segunda edición (*N. de los t.*).]

de cualquier otra forma tradicional, es obra de una verdadera autoridad espiritual, en el sentido más completo de esta expresión; y esa autoridad, que aparece entonces al exterior como religiosa, puede seguir siendo al mismo tiempo otra cosa en sí misma, en tanto existan en su seno verdaderos brahmanes, entendiendo por ello una elite intelectual que conserve la conciencia de lo que está más allá de todas las formas particulares, es decir, de la esencia profunda de la tradición. Para esa elite la forma no puede desempeñar más que un papel de «soporte» y, por otra parte, proporciona un medio de hacer participar en la tradición a aquellos que no tienen acceso a la intelectualidad pura; pero estos últimos, naturalmente, no ven nada más allá de la forma, pues sus propias posibilidades individuales no les permiten ir más lejos, y, por consiguiente, la autoridad espiritual no puede mostrarse a ellos en ningún otro aspecto salvo en el que corresponde a su naturaleza,[10] aunque su enseñanza, incluso exterior, esté siempre inspirada por el espíritu de la doctrina superior.[11] Ahora bien, puede suceder que, una vez realizada la adaptación, los depositarios de esa forma tradicional se encuentren después encerrados en ella al haber perdido la conciencia efectiva de lo que está más allá; esto se puede deber a circunstancias diversas y, sobre todo, a la «mezcla de las castas», en virtud de la cual pueden llegar a encontrarse entre ellos hombres que, en realidad, sean en su mayor parte *kshatriyas*. Es fácil comprender, por lo que acabamos de decir, que este caso sea fundamentalmente posible en Occidente, tanto más cuanto que la

10. Se dice simbólicamente que los dioses, cuando se aparecen a los hombres, se revisten siempre con formas que están en relación con la naturaleza de aquellos a los que se manifiestan.

11. Se trata también aquí de la distinción, que ya hemos señalado anteriormente, de «los que saben» y «los que creen».

forma religiosa puede prestarse a ello de manera particular. En efecto, la combinación de elementos intelectuales y sentimentales que caracteriza a esta forma crea una especie de dominio mixto donde el conocimiento se considera mucho menos en sí mismo que en su aplicación a la acción; si la distinción entre la iniciación sacerdotal y la iniciación real no se mantiene de forma muy clara y rigurosa, aparece entonces un terreno intermedio en el que puede producirse todo tipo de confusiones, por no hablar de ciertos conflictos que ni siquiera serían concebibles si el poder temporal tuviera frente a él una autoridad espiritual pura.[12]

No tenemos que buscar aquí cuál de las dos posibilidades que acabamos de indicar corresponde actualmente al estado religioso del mundo occidental; la razón es fácil de comprender: una autoridad religiosa no puede tener la apariencia de lo que denominamos una autoridad espiritual pura, aunque tenga interiormente su realidad; hubo ciertamente un tiempo en que poseyó esa realidad, pero ¿la posee todavía de forma efectiva?[13] Es

12. Al haberse olvidado el conocimiento supremo, no subsiste ya más que un conocimiento no supremo, no ya por una rebelión de los *kshatriyas* como en el caso que hemos considerado anteriormente, sino por una especie de degeneración intelectual del elemento que corresponde a los brahmanes por su función, si no por su naturaleza; en este último caso, la tradición no se ve alterada como en el otro, sino solamente disminuida en su parte superior; el último grado de esta degeneración es aquel en que no existe ya ningún conocimiento efectivo, en que sólo subsiste la virtualidad de ese conocimiento gracias a la conservación de la «letra», y en el que no existe ya más que simple creencia en todos sin distinción. Hay que añadir que los dos casos que aquí separamos teóricamente pueden también combinarse de hecho, o al menos darse simultáneamente en un mismo medio y, por decirlo así, condicionarse recíprocamente; pero poco importa, pues, sobre este punto, no pensamos hacer ninguna aplicación a hechos particulares.

13. Esta cuestión se corresponde, en otra forma, con la que planteamos anteriormente de la «iglesia docente» y la «iglesia discente».

tanto más difícil responder a esta pregunta cuanto que, desde el momento en que la verdadera intelectualidad se ha perdido de forma tan completa como ha ocurrido en la época moderna, es natural que la parte superior e interior de la tradición se haga cada vez más oculta e inaccesible, puesto que quienes son capaces de comprenderla no son ya más que una ínfima minoría; queremos admitir, mientras no se nos demuestre lo contrario, que así puede ser y que la conciencia de la tradición integral, con todo lo que implica, subsiste todavía de manera efectiva en algunos, por pocos que sean. Por otra parte, aunque esta conciencia hubiera desaparecido por completo, no dejaría de ser cierto que toda forma tradicional regularmente constituida, por la sola conservación de la «letra» al abrigo de cualquier alteración, sigue manteniendo la posibilidad de su restauración, que se producirá si algún día se encuentran entre sus representantes hombres que posean las aptitudes intelectuales exigidas. En cualquier caso, aunque por otros medios hubiéramos tenido acceso a datos más precisos al respecto, no los expondríamos públicamente a menos que fuéramos inducidos a ello por circunstancias excepcionales, y he aquí por qué: una autoridad que no sea más que religiosa es sin embargo todavía, en el caso más desfavorable, una autoridad espiritual relativa; queremos decir que, sin ser una autoridad espiritual plenamente efectiva, lleva en sí misma su virtualidad, que recibe de su fuente, y, por eso mismo, siempre puede cumplir su función en el exterior;[14] de-

14. Hay que señalar que aquellos que así cumplen la función exterior de los brahmanes sin tener realmente sus cualificaciones no son por ello usurpadores, como lo serían los *kshatriyas* rebeldes que habrían tomado el lugar de los brahmanes para instaurar una tradición desviada; no se trata ahí, en efecto, más que de una situación debida a las condiciones desfavorables de un cierto medio, que asegura el mantenimiento de la doctrina en la medida en que es

sempeña, pues, legítimamente su papel respecto del poder temporal y debe ser considerada verdaderamente como tal en sus relaciones con éste. Quienes hayan comprendido nuestro punto de vista podrán darse cuenta sin dificultad de que, en caso de conflicto entre una autoridad espiritual cualquiera, incluso relativa, y un poder puramente temporal, debemos colocarnos siempre, en principio, del lado de la autoridad espiritual; decimos «en principio», pues debe quedar claro que no tenemos la menor intención de intervenir activamente en tales conflictos, ni sobre todo de participar en las disputas del mundo occidental, lo que, por otra parte, no encajaría de ningún modo en nuestro papel.

Por lo tanto, en los ejemplos que habremos de considerar a continuación, no haremos distinción entre aquéllos en los que se trata de una autoridad espiritual pura y aquéllos en los que puede tratarse solamente de una autoridad espiritual relativa; consideraremos como autoridad espiritual, en todos los casos, aquella que cumple socialmente esa función; y, por otra parte, las sorprendentes similitudes que presentan todos esos casos, por alejados que puedan estar unos de otros en la historia, justificarán suficientemente esta identificación. No tendríamos por qué hacer distinción salvo si la cuestión de la posesión efectiva de la pura intelectualidad se planteara y, en realidad, aquí no se plantea; igualmente, en lo que respecta a una autoridad vinculada exclusivamente a una cierta forma tradicional, no tendríamos que preocuparnos de delimitar exactamente sus fronteras, si es posible expresarse así, más que en los casos en que pretendiera

compatible con esas condiciones. Se podrían seguir aplicando aquí, incluso en la hipótesis más desfavorable, las palabras del Evangelio: «Los escribas y fariseos se han sentado en la silla de Moisés; observad y haced todo lo que os dicen» (Mateo 23, 2-3).

superarlas, y esos casos no se incluyen entre los que ahora vamos a examinar. Sobre este último punto, recordaremos lo que dijimos anteriormente: lo superior contiene *eminentemente* lo inferior; el que es competente en ciertos límites que definen su dominio propio lo es también *a fortiori* en todo lo que está más acá de esos mismos límites, mientras que, en cambio, no lo es ya para lo que está más allá; si esta regla tan simple, al menos para quien tenga una noción justa de la jerarquía, fuera observada y aplicada como conviene, no se produciría jamás ninguna confusión de dominios ni, por decirlo así, ningún error de «jurisdicción». Sin duda algunos sólo verán en las distinciones y reservas que acabamos de formular precauciones de una utilidad muy discutible, y otros estarán tentados a no atribuirles sino un valor, como máximo, puramente teórico; pero pensamos que hay otros que comprenderán que, en realidad, son algo muy diferente, e invitamos a estos últimos a reflexionar sobre ello con especial atención.

Capítulo 5

Dependencia de la realeza respecto del sacerdocio

Volvamos ahora a las relaciones de los brahmanes y los *kshatriyas* en la organización social de la India: a los *kshatriyas* pertenece normalmente todo el poder exterior, puesto que el dominio de la acción, que es el que directamente les incumbe, es el mundo exterior y sensible; pero este poder no es nada sin un principio interior, puramente espiritual, que encarna la autoridad de los brahmanes y en el que encuentra su única garantía real. Se ve aquí que la relación de los dos poderes podría ser representada también como la relación de lo interior y lo exterior, relación que, en efecto, simboliza la del conocimiento y la acción o, si se quiere, del motor y lo móvil, para retomar la idea anteriormente expuesta cuando nos referíamos a la teoría aristotélica y a la doctrina hindú.[1] De la armonía entre lo interior y lo exterior —armonía que no debe ser concebida en absoluto como una forma de paralelismo, pues eso sería desconocer las diferencias esenciales de los dos ámbitos— resulta la vida normal de lo que se puede denominar la entidad social, sin que pretendamos

1. También se podría aplicar aquí, como hicimos entonces, la imagen del centro y la circunferencia de la «rueda de las cosas».

sugerir con el empleo de esta expresión ninguna identificación de la colectividad con un ser vivo, tanto más cuanto que, en nuestros días, algunos han abusado extrañamente de tal identificación, tomando equivocadamente por una identidad verdadera lo que no es sino analogía y correspondencia.[2]

A cambio de la garantía que da a su poder la autoridad espiritual, los *kshatriyas* deben, con ayuda de la fuerza de que disponen, asegurar a los brahmanes el medio de realizar en paz, al abrigo del desorden y la agitación, su propia función de conocimiento y enseñanza; eso es lo que el simbolismo hindú representa con la figura de Skanda, el Señor de la guerra, que protege la meditación de Ganesha, el Señor del conocimiento.[3] Se puede señalar que lo mismo se enseñaba, aunque exteriormente, en la Edad Media occidental; en efecto, Santo Tomás de Aquino afirma expresamente que todas las funciones humanas están subordinadas a la contemplación como a un fin superior, «de manera que, considerándolas como se debe, todas parecen al

2. El ser vivo tiene en sí mismo su principio de unidad, superior a la multiplicidad de los elementos que entran en su constitución; no ocurre lo mismo en la colectividad, que no es propiamente otra cosa que la suma de los individuos que la componen; en consecuencia, una palabra como «organización», cuando se aplica en un caso y en otro, no puede tomarse con rigor en el mismo sentido. Sin embargo, se puede decir que la presencia de una autoridad espiritual introduce en la sociedad un principio superior a los individuos, puesto que esta autoridad, por su naturaleza y su origen, es supraindividual; pero esto supone que la sociedad no sea considerada solamente bajo su aspecto temporal, y esta consideración, la única que puede hacer de ella algo más que una simple colectividad en el sentido que acabamos de exponer, escapa completamente a los sociólogos contemporáneos que pretenden identificar la sociedad con un ser vivo.

3. Ganesha y Skanda son representados como hermanos, hijos ambos de Shiva; ésa es también una forma de expresar que los dos poderes, espiritual y temporal, proceden de un principio único.

servicio de aquellos que contemplan la verdad», y que la razón de ser del gobierno de la vida civil es, en el fondo, asegurar la paz necesaria para esa contemplación. Vemos cuán lejos está esta idea del punto de vista moderno, y vemos también que el predominio de la tendencia a la acción, tal como existe indiscutiblemente en los pueblos occidentales, no implica necesariamente el desprecio de la contemplación, es decir, del conocimiento, al menos en tanto que esos pueblos posean una civilización de carácter tradicional, sea cual sea la forma que en ella revista la tradición, forma que era en este caso de carácter religioso, y de ahí el matiz teológico que, en la concepción de Santo Tomás, se une siempre a la contemplación, mientras que en Oriente ésta es considerada en el orden de la metafísica pura.

Por otra parte, en la doctrina hindú y en la organización social que constituye su aplicación, por tanto en un pueblo en el que las aptitudes contemplativas, entendidas esta vez en el sentido de intelectualidad pura, son manifiestamente preponderantes y se han desarrollado en general en un grado que no se encuentra quizás en ninguna otra parte, el lugar concedido a los *kshatriyas*, y por consiguiente a la acción, aun estando subordinado como debe estarlo normalmente, está sin embargo muy lejos de ser despreciable, puesto que comprende todo lo que se puede llamar poder aparente. Por otra parte, como ya señalamos en otra ocasión,[4] aquellos que, bajo la influencia de las erróneas interpretaciones que circulan en Occidente, duden de esta importancia muy real, aunque relativa, otorgada a la acción por la doctrina hindú así como por todas las demás doctrinas tradicionales, no tienen más que remitirse, para quedar convencidos, a la *Bhagavad-Gîtâ*, que es uno de esos textos, a que anteriormente hicimos referencia, especialmente destinados a los

4. R. Guénon, *La Crise du monde moderne*, pág. 47.

kshatriyas, lo que no debe ser olvidado si se quiere comprender correctamente su sentido.[5] Los brahmanes tienen que ejercer una autoridad de alguna manera invisible, que, como tal, puede ser ignorada por el vulgo pero que no por ello deja de ser el principio inmediato de todo poder visible; esa autoridad es como el gozne en torno al cual giran todas las cosas contingentes, el eje fijo alrededor del cual el mundo lleva a cabo su revolución, el polo o el centro inmutable que dirige y gobierna el movimiento cósmico sin participar en él.[6]

La dependencia del poder temporal respecto de la autoridad espiritual tiene su signo visible en la consagración de los reyes: éstos no están realmente legitimados más que cuando han recibido del sacerdocio la investidura y la consagración, lo que implica la transmisión de una influencia espiritual necesaria para el ejercicio regular de sus funciones.[7] Esta influencia

5. La *Bhagavad-Gîtâ* no es, propiamente hablando, sino un episodio del *Mahâbhârata*, que es uno de los dos *Itihâsas*, junto con el *Râmâyana*. Este carácter de la *Bhagavad-Gîtâ* explica la utilización que ahí se hace de un simbolismo guerrero comparable, en ciertos aspectos, al de la «guerra santa» de los musulmanes; hay una forma «interior» de leer este libro dándole su sentido profundo, que toma entonces el nombre de *Atmâ-Gîtâ*.

6. El eje y el polo son ante todo símbolos del principio único de los dos poderes, como hemos explicado en nuestro estudio que lleva por título *Le Roi du Monde*; pero esos símbolos pueden también aplicarse a la autoridad espiritual respecto del poder temporal, como hacemos aquí, porque esta autoridad, en razón de su atributo esencial de conocimiento, participa efectivamente de la inmutabilidad del principio supremo, que es lo que esos símbolos expresan fundamentalmente, y también porque, como decíamos antes, representa directamente ese principio con relación al mundo exterior.

7. Traducimos por «influencia espiritual» la palabra hebrea y árabe *barakah*; el rito de la imposición de manos es uno de los modos más habituales de transmisión de la *barakah* y también de producción de ciertos efectos, especialmente de curación.

se manifestaba a veces al exterior por sus efectos claramente sensibles, y citaremos como ejemplo de ello el poder de curación de los reyes de Francia, que se vinculaba de manera directa con la consagración; no era transmitido al rey por su predecesor, sino que lo recibía solamente por medio de la consagración. Esto demuestra que esa influencia no pertenece propiamente al rey, sino que le es conferida por una especie de delegación de la autoridad espiritual, y en esa delegación, como ya indicamos anteriormente, consiste propiamente el «derecho divino»; el rey no es, pues, más que su depositario y, en consecuencia, puede perderlo en ciertos casos. Por eso en la Cristiandad de la Edad Media el Papa podía desligar a los súbditos del juramento de fidelidad a su soberano.[8] Por otra parte, en la tradición católica se representa a san Pedro llevando entre sus manos no sólo la llave de oro del poder sacerdotal, sino también la llave de plata del poder real; esas dos llaves eran, entre los antiguos romanos, uno de los atributos de Jano, y eran entonces las llaves de los misterios mayores y los misterios menores que, como hemos explicado, corresponden también, respectivamente, a la iniciación sacerdotal y la iniciación real.[9]

8. La tradición musulmana enseña también que la *barakah* puede perderse; igualmente, en la tradición extremo-oriental, el «mandato del Cielo» es revocable cuando el soberano no cumple regularmente sus funciones en armonía con el orden cósmico.

9. Son también, según otro simbolismo, las llaves de las puertas del Paraíso celestial y el Paraíso terrenal, como se verá por el texto de Dante que citaremos más adelante; pero quizá no fuera oportuno, al menos por el momento, dar aquí ciertas precisiones en alguna medida «técnicas» sobre el poder de las llaves ni de explicar otras cosas que se relacionan más o menos directamente con él. Si hacemos aquí esta alusión es únicamente para que quienes tienen algún conocimiento de esas cosas vean que se trata, por nuestra parte, de una reserva completamente voluntaria, a la que, por lo demás, no nos fuerza ningún compromiso.

Hay que señalar, a este respecto, que Jano representa el origen común de los dos poderes, mientras que san Pedro es propiamente la encarnación del poder sacerdotal, al que las dos llaves son así transferidas pues es por su mediación como se transmite el poder real, mientras que el poder sacerdotal es recibido directamente de la fuente.[10]

Lo que se acaba de decir define las relaciones normales de la autoridad espiritual y el poder temporal: y si esas relaciones se observaran siempre y en todas partes, jamás se plantearía ningún conflicto entre ambos, al ocupar cada uno el lugar que debe corresponderle en virtud de la jerarquía de las funciones y los seres, jerarquía que, insistimos en ello una vez más, es estrictamente conforme a la naturaleza misma de las cosas. Lamentablemente, en la práctica está muy lejos de ser siempre así y esas relaciones normales han sido con demasiada frecuencia ignoradas e incluso invertidas; a este respecto es importante señalar en primer lugar que es ya un grave error considerar simplemente lo espiritual y lo temporal como dos términos correlativos o complementarios, sin darse cuenta de que lo temporal tiene su principio en lo espiritual. Este error puede cometerse tanto más fácilmente cuanto que, como ya hemos señalado, esta consideración de la complementariedad tiene también su razón de ser desde un cierto punto de vista, al menos en el estado de división de los dos poderes, en el que uno no tiene en el otro su principio supremo y último, sino solamente su principio inmediato y aún relativo. Como ya hemos observado en otro lugar en lo que se refiere al conocimiento y la acción,[11] esa complementariedad no es falsa, sino solamente insuficiente, porque no corresponde sino a un punto de vista que es todavía exterior, como lo es por otra parte la división de los dos poderes, necesaria para un estado del mundo en el que el poder único y supremo no está ya al alcance de la humanidad ordinaria. Se podría incluso decir que, cuando se diferencian, los dos poderes se presentan primero forzosamente en su relación normal de subordinación y que su concepción como correlativos no puede aparecer más que en una fase posterior de la marcha descendente del ciclo histórico; a esta nueva fase se refieren más particularmente ciertas expresiones simbólicas que ponen de manifiesto especialmente el aspecto de la complementariedad, aunque una interpretación correcta también pueda hacer reconocer en él una indicación de la relación de subordinación. Ése es claramente el caso del conocido apólogo, poco comprendido en Occidente, del ciego y el paralítico, que representan en efecto, en uno de sus significados principales, las relaciones de la vida activa y la vida contemplativa: la acción entregada a sí misma es ciega, y la inmutabilidad esencial del conocimiento se traduce al exterior por una inmovilidad comparable a la del paralítico. El punto de vista de la complementariedad está representado por la ayuda mutua de los dos hombres, en la que cada uno suple con sus facultades lo que le falta al otro; y si el origen de este apólogo, o al menos la consideración más específica de la aplicación que así se ha he-

10. Sin embargo, en lo que se refiere a la transmisión del poder real, hay algunos casos excepcionales en los que, por razones especiales, es conferido directamente por representantes del poder supremo, origen de los otros dos: fue así como los reyes Saúl y David fueron consagrados, no por el Sumo Sacerdote, sino por el profeta Samuel. Se podrá relacionar esto con lo que hemos dicho en otro lugar (*Le Roi du Monde*, *op. cit.*, cap. IV) sobre el triple carácter de Cristo como profeta, sacerdote y rey, en relación con las funciones respectivas de los tres Reyes Magos, que corresponden a la división de los tres mundos que recordamos en una nota anterior: la función profética implica la inspiración directa y por tanto corresponde propiamente al mundo celestial.

11. R. Guénon, *La Crise du monde moderne*, pág. 44.

cho de él,[12] debe ser referido al confucianismo, es fácil comprender que éste debe en efecto limitarse a ese punto de vista, por la razón de que se basa exclusivamente en el orden humano y social. Señalaremos también a este respecto que, en China, la distinción del taoísmo, doctrina puramente metafísica, y el confucianismo, doctrina social, procedentes ambos de una misma tradición integral que representa su principio común, corresponde muy exactamente a la distinción de lo espiritual y lo temporal;[13] y hay que añadir que la importancia de la «no acción» desde el punto de vista del taoísmo justifica muy especialmente, para quien lo contempla desde el exterior,[14] el sim-

12. Hay otra aplicación del mismo apólogo, no social, sino cosmológica, que se encuentra en las doctrinas de la India, donde pertenece propiamente al *Sânkhya*: allí, el paralítico es *Purusha*, en tanto que inmutable y «no activo», y el ciego es *Prakriti*, cuya potencialidad indiferenciada se identifica con las tinieblas del caos; efectivamente, son dos principios complementarios, en tanto que polos de la manifestación universal y proceden, por otra parte, de un principio superior único, que es el Ser puro, es decir, *Ishwara*, cuya consideración sobrepasa el punto de vista particular del *Sânkhya*. Para unir esta consideración con lo que acabamos de indicar, hay que señalar que se puede establecer una correspondencia analógica de la contemplación o el conocimiento con *Purusha* y de la acción con *Prakriti*; pero, naturalmente, no podemos entrar aquí en la explicación de esos dos principios y debemos contentarnos con remitir a lo que hemos expuesto a este respecto en *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, *op. cit.*

13. Esta división de la tradición extremo-oriental en dos ramas distintas se realizó en el siglo VI antes de la era cristiana, época cuyo carácter especial ya tuvimos ocasión de señalar en otro lugar (*La Crise du monde moderne*, págs. 18-21), y que encontraremos de nuevo más adelante.

14. Decimos desde el exterior porque, desde el punto de vista interior, la «no acción» es en realidad la actividad suprema en toda su plenitud; pero, precisamente en razón de su carácter total y absoluto, esta actividad no se muestra externamente como las actividades particulares, determinadas y relativas.

bolismo empleado en el apólogo en cuestión. Sin embargo, hay que advertir que, en la asociación de los dos hombres, es el paralítico el que desempeña el papel director, y que su misma posición, subido en los hombros del ciego, simboliza la superioridad de la contemplación sobre la acción, superioridad que el propio Confucio estaba muy lejos de discutir en principio, como atestigua el relato de su conversación con Lao-tse tal como nos ha sido conservada por el historiador Sse-ma-tsien; y él mismo confesaba que no había «nacido al conocimiento», es decir, que no había alcanzado el conocimiento por excelencia, que es el conocimiento de orden metafísico puro y que, como dijimos anteriormente, pertenece exclusivamente, por su naturaleza misma, a los poseedores de la verdadera autoridad espiritual.[15]

Si, por consiguiente, es un error considerar lo espiritual y lo temporal como si fueran simplemente correlativos, hay otro, más grave todavía, que consiste en pretender subordinar lo espiritual a lo temporal, es decir, el conocimiento a la acción; este error, que invierte por completo las relaciones normales, corresponde a la tendencia que es, de forma general, la propia del Occidente moderno y, evidentemente, no puede producirse más que en un período de decadencia intelectual muy avanzada. En nuestros días algunos van todavía más lejos en ese sentido, hasta la negación del valor propio del conocimiento como tal, y también, como consecuencia lógica, pues las dos cosas están estrechamente unidas, hasta la negación pura y simple de toda auto-

15. Vemos por eso que no existe ninguna oposición de principio entre el taoísmo y el confucianismo, que no son y no pueden ser dos escuelas rivales, puesto que cada uno tiene su ámbito propio y claramente diferenciado; si no obstante hubo luchas, a veces violentas, como señalamos anteriormente, se debieron sobre todo a la incomprensión y al exclusivismo de los confucianos, que olvidaban con facilidad el ejemplo de su maestro.

ridad espiritual; este último grado de degeneración, que implica el dominio de las castas inferiores, es uno de los signos característicos de la fase final del *Kali-Yuga*. Si consideramos en particular la religión, puesto que ésa es la forma específica que adopta lo espiritual en el mundo occidental, la inversión de las relaciones puede expresarse de la forma siguiente: en lugar de considerar todo el orden social como derivado de la religión, como si estuviera suspendido de ella de algún modo y en ella tuviera su principio, como ocurría en la Cristiandad de la Edad Media y como sucede igualmente en el Islam, con el que es perfectamente comparable a este respecto, actualmente sólo se quiere ver, a lo sumo, en la religión uno de los elementos del orden social, un elemento entre otros y al mismo nivel que los demás; es la servidumbre de lo espiritual a lo temporal, o incluso la absorción de lo primero en lo segundo, a la espera de la completa negación de lo espiritual que es el desenlace inevitable. En efecto, considerar las cosas de esta forma equivale forzosamente a «humanizar» la religión, es decir, a tratarla como un hecho puramente humano, de orden social o, mejor, sociológico para unos, psicológico para otros; y entonces, a decir verdad, eso no es ya religión, puesto que ésta implica esencialmente algo de «suprahumano», en ausencia de lo cual no estamos ya en el dominio de lo espiritual, al ser en realidad lo temporal y lo humano idénticos en el fondo, según lo que hemos explicado anteriormente; por lo tanto, ésa es una verdadera negación implícita de la religión y de lo espiritual, sean cuales sean las apariencias, de manera que la negación explícita y probada será menos la instauración de un nuevo estado de cosas que el reconocimiento de un hecho consumado. Así, la inversión de las relaciones prepara directamente la supresión del término superior, incluso la implica ya, al menos virtualmente, lo mismo que la revuelta de los *kshatriyas* contra la autoridad de los brahmanes prepara y

demanda, como veremos, el advenimiento de las castas inferiores; y quienes hayan seguido nuestra exposición hasta aquí comprenderán sin esfuerzo que hay en ese paralelismo algo más que una simple comparación.

Capítulo 6

La rebelión de los *kshatriyas*

En casi todos los pueblos, en épocas diversas y cada vez con mayor frecuencia a medida que se fueron aproximando a nuestra época, los poseedores del poder temporal intentaron, como ya hemos dicho, hacerse independientes de toda autoridad superior, pretendiendo fundamentar su poder en sí mismos y tratando de separar completamente el ámbito espiritual del temporal, cuando no someter aquél a éste. En esta «insubordinación», en el sentido etimológico de la palabra, hay grados diferentes, siendo los más acentuados también los más recientes, como hemos indicado en el capítulo anterior. Nunca antes las cosas llegaron tan lejos en este sentido como en la época moderna y, sobre todo, no parece que tales ideas se hayan incorporado nunca, con anterioridad, a la mentalidad general como lo han hecho en el curso de los últimos siglos. A este respecto, podríamos recordar lo que hemos dicho en otro lugar sobre el individualismo considerado como característica del mundo moderno:[1] la función de la autoridad espiritual es la única que se refiere a un dominio supraindividual; desde el momento en que esta autoridad es des-

1. R. Guénon, *La Crise du monde moderne*, *op. cit.*, cap. V.

conocida, es lógico que el individualismo aparezca inmediatamente, al menos como tendencia si no como afirmación bien definida,[2] ya que todas las demás funciones sociales, comenzando por la función gubernamental, que es la del poder temporal, son de orden puramente humano, y el individualismo es precisamente la reducción de toda la civilización a los solos elementos humanos. Sucede lo mismo con el naturalismo, como indicamos anteriormente: sólo la autoridad espiritual, ligada al conocimiento metafísico y transcendente, tiene un carácter verdaderamente sobrenatural; todo lo demás es de orden natural o físico, como señalábamos respecto al género de conocimientos que, en una civilización tradicional, es básicamente patrimonio de los *kshatriyas*. Por otra parte, individualismo y naturalismo están estrechamente unidos, pues no son en el fondo sino los dos aspectos que adopta una misma realidad, según se la considere en relación al hombre o en relación al mundo; y se podría constatar de forma muy general que la aparición de doctrinas naturalistas o antimetafísicas se produce cuando el elemento que representa el poder temporal asume en una civilización el predominio sobre el que representa la autoridad espiritual.[3]

2. Esta afirmación, tome la forma que tome, no es en realidad sino la negación más o menos disimulada de todo principio superior a la individualidad.

3. Otro hecho curioso, que sólo podemos señalar de pasada, es el papel importante que juega con gran frecuencia un elemento femenino, o representado simbólicamente como tal, en las doctrinas de los *kshatriyas*, ya se trate de las doctrinas constituidas regularmente para su uso o de las concepciones heterodoxas que ellos mismos hacen prevalecer; es también digno de señalarse, a este respecto, que la existencia en ciertos pueblos de un sacerdocio femenino aparece ligada a la dominación de la casta guerrera. Ese hecho se puede explicar, por una parte, por la preponderancia del elemento «rajásico» y emotivo de los *kshatriyas*, y sobre todo, por otra, por la correspondencia femenina, en el orden cósmico, con *Prakriti* o la «Naturaleza primordial», principio del devenir y de la mutación temporal.

Eso fue lo que sucedió en la India cuando los *kshatriyas*, no contentos con ocupar el segundo lugar en la jerarquía de las funciones sociales, aunque éste supusiera el ejercicio de todo el poder exterior y visible, se rebelaron contra la autoridad de los brahmanes y quisieron liberarse de toda dependencia respecto a ellos. Aquí la historia aporta una confirmación manifiesta a lo que decíamos anteriormente: el poder temporal se arruina cuando ignora su subordinación respecto de la autoridad espiritual, porque, como todo lo que pertenece al mundo del cambio, no puede bastarse a sí mismo, ya que el cambio es inconcebible y contradictorio sin un principio inmutable. Toda concepción que niega lo inmutable, colocando la totalidad del ser en el devenir, encierra en sí misma un elemento de contradicción; esa concepción es eminentemente antimetafísica, puesto que el dominio metafísico es precisamente el de lo inmutable, de lo que está más allá de la naturaleza o del devenir; también se le podría denominar «temporal», para indicar que su punto de vista es exclusivamente el de la sucesión. Por otra parte, es necesario subrayar que el empleo mismo de la palabra «temporal», cuando se aplica al poder que así se designa, tiene como razón de ser significar que ese poder no se extiende más allá de lo que está implicado en la sucesión, de lo que está sometido al cambio. Las modernas teorías evolucionistas en sus diversas formas no son los únicos ejemplos de este error que consiste en poner toda realidad en el devenir, aunque hayan aportado un matiz especial por la introducción de la reciente idea de «progreso»; teorías de ese género han existido desde la Antigüedad, especialmente entre los griegos, y lo mismo sucedió en ciertas formas de budismo,[4] que

4. Por eso los budistas de esas escuelas recurren al epíteto de *sarva-vainâshikas*, es decir, aquellos que sostienen la disolubilidad de todas las cosas; esta disolubilidad es, en suma, un equivalente del «fluir universal» enseñado por algunos «filósofos físicos» de Grecia.

debemos considerar como formas degeneradas o desviadas, aunque en Occidente se haya adquirido la costumbre de considerarlas como representantes del budismo original. En realidad, cuanto más se estudia lo que podemos saber del budismo, más se nos muestra diferente de la idea que de él se forman generalmente los orientalistas; especialmente, parece bien establecido que no implicaba en modo alguno la negación del *Atmâ* o «Sí mismo», es decir, del principio permanente e inmutable del ser, que es precisamente lo que tenemos presente aquí. Que esta negación fuera introducida posteriormente en algunas escuelas de budismo indio por los *kshatriyas* rebeldes o bajo su inspiración, o que éstos quisieran utilizarlo solamente para sus propios fines, es algo que no trataremos de esclarecer, pues importa poco en el fondo y las consecuencias son las mismas en ambos casos.[5] En efecto, a partir de lo que hemos expuesto se puede comprobar la relación directa que existe entre la negación de todo principio inmutable y el rechazo de la autoridad espiritual, entre la reducción de toda la realidad al devenir y la afirmación de la supremacía de los *kshatriyas*; y hay que añadir que, al someter el ser entero al cambio, se le reduce así al individuo, pues lo que permite superar la individualidad, lo que es transcendente en relación a ésta, no puede ser más que el principio inmutable del ser; se ve, pues, muy claramente aquí la indisociabilidad del naturalismo y el individualismo que señalábamos hace un momento.[6]

5. No se puede invocar, contra lo que aquí decimos del budismo original y de una desviación posterior, el hecho de que Shâkya-Muni perteneciera por nacimiento a la casta de los *kshatriyas*, pues ese hecho puede explicarse muy legítimamente por las condiciones especiales de una cierta época, condiciones que derivan de las leyes cíclicas. Por lo demás, se puede señalar a este respecto que también Cristo descendía no de la tribu sacerdotal de Leví, sino de la tribu real de Judá.

6. Se podría observar también que las teorías del devenir tienden de manera muy natural a un cierto fenomenismo, aunque, por otra parte, el fenomenismo en el sentido más estricto no sea, a decir verdad, sino algo completamente moderno.

Pero la revuelta sobrepasó su objetivo y los *kshatriyas* no pudieron detener el movimiento que habían desencadenado en el punto preciso en que hubieran debido hacerlo para obtener algún beneficio de ello; fueron las castas inferiores las que en realidad sacaron provecho de la situación, y esto se comprende fácilmente, pues una vez que se está en esa pendiente, es imposible no bajar por ella hasta el final. La negación del *Atmâ* no fue la única que se introdujo en el budismo desviado; estaba también la de la distinción de las castas, base de todo el orden social tradicional; y esta negación, dirigida en primer lugar contra los brahmanes, no debía tardar en volverse contra los mismos *kshatriyas*.[7] En efecto, desde que se niega la jerarquía en su principio mismo, no hay razón para que una casta cualquiera mantenga su supremacía sobre las otras, ni hay nada en nombre de lo cual pueda pretender imponerla; en esa situación, cualquier casta puede pensar que tiene tanto derecho al poder como las otras, por poco que disponga materialmente de la fuerza necesaria para apoderarse de él y ejercerlo de hecho. Y, como no se trata más que de una cuestión de simple fuerza material, es evidente que ésta debe encontrarse en mayor grado entre los elementos que son más numerosos y que, por sus funciones, están más alejados de toda preocupación que se refiera, aunque sea indirectamente, a la espiritualidad. Con la negación de las castas se había abierto la puerta a todas las usurpaciones; de

7. No se puede decir que el mismo Buda negara la distinción de castas, sino solamente que no la tenía en cuenta porque lo que realmente pretendía era la constitución de una orden monástica, en la que esa distinción no se aplica; fue solamente cuando se pretendió extender la ausencia de distinción a la sociedad exterior cuando se transformó en una verdadera negación.

esta manera, también los hombres de la última casta, los *shûdras*, podían beneficiarse de ella. De hecho, se ha visto en ocasiones a algunos de ellos apoderarse de la realeza y, por una especie de reacción que estaba en la lógica de los acontecimientos, desposeer a los *kshatriyas* del poder que les había pertenecido primero legítimamente pero cuya legitimidad ellos mismos acabaron por arruinar.[8]

8. Un gobierno en el que los hombres de casta inferior se atribuyen el título y las funciones de la realeza es lo que los antiguos griegos llamaban «tiranía»; el sentido primitivo de la palabra está, como se ve, bastante lejos del que ha adquirido entre los modernos, que la emplean más bien como sinónimo de «despotismo».

Capítulo 7

Las usurpaciones de la realeza y sus consecuencias

Se dice a veces que la historia se repite, lo que es falso, pues no pueden existir en el universo dos seres ni dos acontecimientos que sean rigurosamente iguales en todos los aspectos; si lo fueran, ya no serían dos sino que, al coincidir en todo, se confundirían pura y simplemente de manera que no sería más que un solo ser o un único acontecimiento.[1] La repetición de posibilidades idénticas implica por otra parte un supuesto contradictorio, el de una limitación de la posibilidad universal y total, y, como hemos explicado en otro lugar con todo el detalle necesario,[2] eso es lo que permite rechazar teorías como las de la «reencarnación» y el «eterno retorno». Pero otra opinión no menos falsa es la que, en el extremo opuesto, pretende que los hechos históricos son enteramente desemejantes, que no exis-

1. Eso es lo que Leibniz denominó «principio de los indiscernibles»; como ya hemos tenido ocasión de indicar, Leibniz, contrariamente a los otros filósofos modernos, poseía algunos datos tradicionales, por otra parte fragmentarios e insuficientes para que le permitieran liberarse de ciertas limitaciones.

2. R. Guénon, *L'Erreur spirite*, París, Rivière, [1]1923; Traditionnelles, [8]1991, 2ª parte, cap. VI.

te nada en común entre ellos; la verdad es que hay siempre, a la vez, diferencias en ciertos aspectos y semejanzas en otros, y que, así como hay géneros de seres en la naturaleza, hay igualmente, en ese dominio como en todos los demás, géneros de hechos; en otras palabras, hay hechos que son, en circunstancias diversas, manifestaciones o expresiones de una misma ley. Por eso se encuentran a veces situaciones comparables y, si se descuidan las diferencias para no retener más que los puntos de semejanza, pueden dar la ilusión de repetición; en realidad, nunca existe identidad entre períodos diferentes de la historia, pero hay correspondencia y analogía, ahí como entre los ciclos cósmicos o entre los estados múltiples de un ser; y así como diferentes seres pueden pasar por fases comparables, con la reserva de las modalidades que son propias a la naturaleza de cada uno de ellos, así es para los pueblos y las civilizaciones.

De esta manera, como hemos señalado anteriormente, hay, a pesar de las enormes diferencias, una analogía indiscutible, que quizá nunca se señale suficientemente, entre la organización social de la India y la de la Edad Media occidental; entre las castas de una y las clases de otra hay correspondencia, no identidad, pero esta correspondencia no es menos importante, porque puede servir para mostrar con una particular claridad que todas las instituciones que presentan un carácter verdaderamente tradicional se basan en los mismos fundamentos naturales y no difieren en suma más que por la necesaria adaptación a las diversas circunstancias de tiempo y de lugar. Por otra parte, hay que señalar que no tratamos en absoluto de sugerir con ello la idea de un préstamo que la Europa medieval habría tomado directamente de la India, lo que sería poco probable; decimos solamente que existen ahí dos aplicaciones de un mismo principio y, en el fondo, eso es lo único que importa, al menos desde el

punto de vista en que ahora nos situamos. Nos reservamos, pues, la cuestión de un origen común, que seguramente no se podría encontrar, en cualquier caso, más que remontándose muy lejos en el pasado; esta cuestión iría unida a la de la filiación de las diferentes formas tradicionales a partir de la gran Tradición primordial, y eso, como fácilmente se comprenderá, es algo sumamente complejo. Si señalamos no obstante esta posibilidad es porque no pensamos que, en realidad, semejanzas tan precisas puedan explicarse de forma enteramente satisfactoria al margen de una transmisión regular y efectiva, y también porque encontramos en la Edad Media muchos otros indicios concordantes que muestran muy claramente que también en Occidente existía un vínculo consciente, al menos para algunos, con el verdadero «Centro del mundo», fuente única de todas las tradiciones ortodoxas, mientras que, por el contrario, no vemos nada semejante en la época moderna.

En Europa encontramos también, a partir de la Edad Media, un elemento análogo a la rebelión de los *kshatriyas*; lo podemos observar más particularmente en Francia, donde, a partir de Felipe el Hermoso, que debe ser considerado uno de los responsables principales de la desviación característica de la época moderna, la realeza trabajó casi constantemente por hacerse independiente de la autoridad espiritual, conservando sin embargo, con una singular carencia de lógica, la marca externa de su dependencia original, puesto que, como ya hemos explicado, no otra cosa era la consagración de los reyes. Los legistas de Felipe el Hermoso son ya, mucho antes que los humanistas del Renacimiento, los verdaderos precursores del laicismo actual; y es en aquella época, es decir, a principios del siglo XIV, donde hay que situar en realidad la ruptura del mundo occidental con su propia tradición. Por razones que serían demasiado largas de exponer aquí, y que por otra parte hemos desarrollado

en otros estudios,[3] pensamos que el punto de partida de esta ruptura estuvo marcado muy claramente por la destrucción de la Orden del Temple; recordaremos solamente que esta orden constituía un lazo entre Oriente y Occidente y que, en el mismo Occidente, era, por su doble carácter, religioso y guerrero, una especie de nexo de unión entre lo espiritual y lo temporal, aunque ese doble carácter no debe interpretarse como el signo de una relación más directa con la fuente común de los dos poderes.[4] Tal vez se pueda objetar que esa destrucción, si bien fue querida por el rey de Francia, al menos se realizó de acuerdo con el papado; la verdad es que fue impuesta al papado, lo que es muy diferente; y fue así, invirtiendo las relaciones normales, como el poder temporal comenzó desde ese momento a servirse de la autoridad espiritual para sus fines de dominación política. Sin duda se dirá también que el hecho de que la autoridad espiritual se dejara subyugar de ese modo prueba que ya no era lo que debía haber sido y que sus representantes no tenían ya conciencia plena de su carácter transcendente. Esto es cierto, y es por otra parte lo que explica y justifica, en aquella época, las invectivas a veces violentas del propio Dante; pero no deja de ser cierto que, frente al poder temporal, era a pesar de todo la autoridad espiritual y que era de ella de donde dicho poder temporal obtenía su legitimidad. Los representantes del poder temporal no están, como tales, cualificados para reconocer si la autoridad espiritual correspondiente a la forma tradicional de la que dependen posee o no la plenitud de su realidad efectiva; incluso son incapaces de ello por definición, puesto que su competencia se limita a un dominio inferior; sea cual sea esta autoridad, si desconocen su subordinación respecto a ella comprometen por eso mismo su legitimidad. Por consiguiente, es necesario tener cuidado y distinguir lo que puede ser una autoridad espiritual en sí misma, en un determinado momento de su existencia, por una parte, y lo que son sus relaciones con el poder temporal, por otra; la segunda cuestión es independiente de la primera, que no atañe más que a los que ejercen funciones de orden sacerdotal o que normalmente estarían cualificados para ejercerlas; y, aunque esta autoridad, por culpa de sus representantes, hubiera perdido enteramente el «espíritu» de su doctrina, la sola conservación del depósito de la «letra» y de las formas externas en las que la doctrina está contenida seguiría asegurándole de algún modo el poder necesario y suficiente para ejercer válidamente su supremacía sobre lo temporal,[5] pues dicha supremacía está unida a la esencia de la autoridad espiritual y le pertenece en tanto que ésta subsiste regularmente, por mermada que pueda estar en sí misma, ya que la menor parcela de espiritualidad es todavía incomparablemente superior a todo lo que responde al orden temporal. De ello resulta que, mientras que la autoridad es-

3. Véase especialmente R. Guénon, *L'Esotérisme de Dante*, *op. cit.*

4. Véase a este respecto nuestro estudio *Saint Bernard*, Marsella, Publiroc [1]1929; París, Traditionnelles, [7]1998 (trad. cast.: «San Bernardo», en *Revista de Soria*, 21, 1998); hemos señalado allí que los dos rasgos de monje y de caballero se encontraban reunidos en san Bernardo, creador de la Orden del Temple, calificada por él de «milicia de Dios», y así se explica el papel de conciliador y árbitro entre el poder religioso y el poder político que constantemente tuvo que desempeñar el santo.

5. Este caso es comparable al del hombre que hubiera recibido en herencia una caja cerrada que contuviera un tesoro y cuya naturaleza ignorase por no poder abrirla; ese hombre no dejaría de ser por ello el verdadero poseedor del tesoro; la pérdida de la llave no le quitaría su propiedad y si algunas prerrogativas externas estuvieran vinculadas a esa propiedad, seguiría conservando el derecho de ejercerlas; pero, por otra parte, es evidente que, personalmente, no podría, en esas condiciones, gozar plenamente de su tesoro.

piritual puede y debe controlar siempre el poder temporal, ella no puede ser controlada por nada, al menos exteriormente;[6] por sorprendente que tal afirmación pueda parecer a la mayor parte de nuestros contemporáneos, no dudamos en afirmar que eso no es sino la expresión de una verdad innegable.[7]

Pero volvamos a Felipe el Hermoso, que nos proporciona un ejemplo particularmente típico para lo que nos proponemos explicar aquí: se debe señalar que Dante le atribuye como móvil de sus acciones la «codicia»,[8] que es un vicio, no de *kshatriya*, sino

6. Esta reserva atañe al principio supremo de lo espiritual y lo temporal, que está más allá de todas las formas particulares y cuyos representantes directos tienen evidentemente el derecho de control sobre uno y otro dominio; pero la acción de ese principio supremo, en el estado actual del mundo, no se ejerce visiblemente, de manera que se puede decir que toda autoridad espiritual aparece al exterior como suprema, aunque sea sólo lo que hemos denominado anteriormente una autoridad espiritual relativa y aunque haya perdido la clave de la forma tradicional de cuya conservación está encargada.

7. Sucede lo mismo con la infalibilidad pontificia, cuya proclamación ha planteado tantas protestas debidas simplemente a la incomprensión moderna, incomprensión que, por otra parte, hacía su afirmación explícita y solemne tanto más indispensable: un representante auténtico de una doctrina tradicional es necesariamente infalible cuando habla en nombre de esa doctrina; y hay que darse cuenta de que esa infalibilidad está vinculada no a la individualidad, sino a la función. Es así como, en el Islam, todo *mufti* es infalible en tanto que intérprete autorizado de la *shariyah*, es decir, de la legislación basada esencialmente en la religión, aunque su competencia no se extienda a un orden más interior. Los orientales podrían sorprenderse no de que el Papa sea infalible en su dominio, lo que no plantearía para ellos la menor dificultad, sino más bien de que sea el único en serlo en todo Occidente.

8. Así se explica no solamente la destrucción de la Orden del Temple, sino también, más visiblemente todavía, lo que se denominó la modificación de la moneda, y estos dos hechos están quizá más estrechamente ligados de lo que se pudiera suponer a primera vista; en cualquier caso, si los contemporáneos de Felipe el Hermoso hicieron un crimen de esa modificación, hay que concluir

de *vaishya*; se podría decir que los *kshatriyas*, desde el momento en que se rebelan, se degradan de algún modo y pierden su carácter propio para adquirir el de una casta inferior. Se podría añadir también que esta degradación debe acompañar inevitablemente a la pérdida de la legitimidad: si los *kshatriyas* perdieron, por su culpa, su derecho normal al ejercicio del poder temporal, es porque no eran verdaderos *kshatriyas*, es decir, que su naturaleza ya no les hacía aptos para cumplir la que era su función propia. Si el rey no se contenta ya con ser el primero de los *kshatriyas*, es decir, el jefe de la nobleza, y con desempeñar el papel regulador que como tal le corresponde, pierde lo que era su razón de ser esencial y, al mismo tiempo, se pone en oposición a esa nobleza de la que no es más que la emanación y la expresión más acabada. Así vemos que la realeza, para centralizar y absorber en sí misma los poderes que pertenecen colectivamente a toda la nobleza, entra en lucha con ésta y trabaja encarnizadamente en la destrucción del feudalismo, del que sin embargo procede; por otra parte, no podía hacerlo más que apoyándose en el tercer estado, que corresponde a los *vaishyas*; y por eso vemos también cómo, a partir precisamente de Felipe el Hermoso, los reyes de Francia se rodean casi constantemente de burgueses, sobre todo

de ello que, al cambiar por su propia iniciativa el título de la moneda, sobrepasaba los derechos reconocidos al poder real. Hay ahí una indicación que tener en cuenta, pues esta cuestión de la moneda tenía, en la Antigüedad y en la Edad Media, aspectos completamente ignorados por los modernos, que se atienen al punto de vista meramente económico; es así como se ha señalado que, entre los celtas, los símbolos que figuraban en las monedas no pueden explicarse más que si se los refiere a conocimientos doctrinales que eran propios de los druidas, lo que implica una intervención directa de éstos en ese área; y ese control por parte de la autoridad espiritual debió de perpetuarse hasta finales de la Edad Media.

aquellos que, como Luis XI y Luis XIV, llevaron más lejos el trabajo de centralización, trabajo cuyos beneficios debía recoger más tarde la burguesía cuando se apoderó del poder por la revolución.

Por otra parte, la centralización temporal es generalmente el signo de una oposición a la autoridad espiritual, cuya influencia los gobernantes se esfuerzan por neutralizar para sustituirla por la suya; por eso la forma feudal, que es aquella en la que los *kshatriyas* pueden ejercer más completamente sus funciones normales, como ocurría en la Edad Media, es al mismo tiempo la que parece convenir mejor a la organización regular de las civilizaciones tradicionales. La época moderna, que supone la ruptura con la tradición, podría caracterizarse, desde el punto de vista político, por la sustitución del sistema feudal por el sistema nacional; y fue en el siglo XIV cuando las nacionalidades comenzaron a constituirse mediante esa labor de centralización a la que nos hemos referido. Es justo decir que la formación de la nación francesa en particular fue obra de los reyes; pero éstos, con su actitud, preparaban sin saberlo su propia ruina;[9] y si Francia fue el primer país de Europa en el que se abolió la realeza, ello se debió a que fue ahí donde la nacionalización tuvo su punto de partida. Por otra parte, no es necesario recordar el carácter ferozmente nacionalista y centralizador de la Revolución, y el uso propiamente revolucionario que se hizo, durante todo el transcurso del siglo XIX, del llamado «principio de las nacionalidades».[10] Hay pues una contradicción bastante singular en el na-

9. A la lucha de la realeza contra la nobleza feudal se pueden aplicar estrictamente estas palabras del Evangelio: «Toda casa dividida contra sí misma perecerá».

10. Se puede señalar que ese «principio de las nacionalidades» fue explotado especialmente contra el papado y contra Austria, que representaba el último resto de la herencia del Sacro Imperio.

cionalismo del que alardean hoy día algunos adversarios declarados de la Revolución y de su obra. Pero ahora el punto más interesante para nosotros es éste: la formación de las nacionalidades es esencialmente uno de los episodios de la lucha de lo temporal contra lo espiritual; y, si se quiere ir al fondo de las cosas, se puede decir que fue precisamente por eso por lo que resultó fatal para la realeza, que, aunque parecía realizar todas sus ambiciones, no hacía sino correr hacia su ruina.[11]

Esta forma de unificación política, por consiguiente completamente exterior, implica el desconocimiento, si no la negación, de los principios espirituales que son lo único que puede realizar la unidad verdadera y profunda de una civilización, y las nacionalidades son un ejemplo de ello. En la Edad Media existía en todo Occidente una unidad real, establecida sobre las bases de un orden propiamente tradicional, que era el de la Cristiandad; cuando se formaron esas unidades secundarias, de orden puramente político, es decir, temporal y no ya espiritual, que son las naciones, la gran unidad de Occidente se rompió irremediablemente y la existencia efectiva de la Cristiandad llegó a su fin. Las naciones, que no son sino los fragmentos dispersos de la antigua Cristiandad, las falsas unidades que sustituyeron a la verdadera unidad por la voluntad de dominio del poder temporal, no podían vivir, por las condiciones mismas de su constitución, más que oponiéndose unas a otras, luchando entre ellas sin cesar en todos los terrenos;[12] el espíritu es unidad, la materia es multiplicidad y división, y cuan-

11. Allí donde la realeza ha podido mantenerse convirtiéndose en constitucional no es ya más que la sombra de sí misma y apenas tiene una existencia más que nominal y representativa, como expresa la conocida fórmula de que «el rey reina pero no gobierna»; esto no es, ciertamente, sino una caricatura de la antigua realeza.

12. Por eso la idea de una «sociedad de naciones» no puede ser más que una utopía sin alcance real; la forma nacional se opone esencialmente al reco-

to más nos alejamos de la espiritualidad, más se acentúan y amplifican los antagonismos. Nadie podrá poner en duda que las guerras feudales, estrechamente localizadas y por otra parte sometidas a una reglamentación restrictiva emanada de la autoridad espiritual, no fueron nada en comparación con las guerras nacionales que han desembocado, con la Revolución y el Imperio, en las «naciones armadas»,[13] a las que hemos visto realizar en nuestros días actividades muy poco tranquilizadoras para el futuro.

Por otra parte, la constitución de las nacionalidades hizo posibles verdaderos intentos de esclavizar lo espiritual a lo temporal, lo que implica una inversión completa de las relaciones jerárquicas entre los dos poderes; esta esclavitud encuentra su expresión más definida en la idea de una Iglesia «nacional», es decir, subordinada al Estado y encerrada en los límites de éste; y el término mismo de «religión de Estado», bajo su apariencia voluntariamente equívoca, en el fondo no significa otra cosa: es la religión de la que se sirve el gobierno temporal como medio para asegurar su dominio; es la religión reducida a no ser más que un simple factor del orden social.[14] La idea de Iglesia nacio-

nocimiento de cualquier unidad superior a la suya; por otra parte, según las concepciones que aparecen actualmente, no se trataría evidentemente sino de una unidad de orden exclusivamente temporal, por consiguiente tanto más ineficaz, que nunca podría ser sino una parodia de la verdadera unidad.

13. Como hemos señalado en otro lugar (*La Crise du monde moderne*, págs. 104-105), al obligar a todos los hombres indistintamente a participar en las guerras modernas se desconoce enteramente la distinción esencial de las funciones sociales; eso es, por lo demás, una consecuencia lógica del igualitarismo.

14. Por otra parte, esta concepción puede llevarse a la práctica en otras formas distintas a las de una Iglesia nacional propiamente dicha; uno de los ejemplos más sorprendentes lo encontramos en un régimen como el del Concordato napoleónico, que transforma a los sacerdotes en funcionarios del Estado, lo que es una verdadera monstruosidad.

nal apareció primero en los países protestantes o, para ser más precisos, fue sobre todo para realizarla por lo que tal vez surgió el protestantismo, pues parece que Lutero no fue, al menos desde el punto de vista político, sino un instrumento de las ambiciones de algunos príncipes alemanes, y es muy probable que de no ser así, aunque se hubiera producido su rebelión contra Roma, las consecuencias habrían sido tan desdeñables como las de otras muchas disidencias individuales que no fueron sino incidentes sin futuro. La Reforma es el síntoma más aparente de la ruptura de la unidad espiritual de la Cristiandad, pero no fue ella la que comenzó, según la expresión de Joseph de Maistre, a «desgarrar la túnica sin costuras»; esa ruptura era un hecho consumado desde hacía mucho tiempo, puesto que, como hemos dicho, sus orígenes se remontan en realidad a dos siglos antes; y se podría hacer una observación análoga respecto del Renacimiento, que, por una coincidencia en la que no hay nada de fortuito, se desarrolló casi al mismo tiempo que la Reforma y solamente una vez que los conocimientos tradicionales de la Edad Media estaban casi enteramente perdidos. A este respecto, el protestantismo fue, pues, un resultado más que un punto de partida; pero, si bien fue sobre todo, en realidad, obra de los príncipes y soberanos que lo utilizaron fundamentalmente para fines políticos, sus tendencias individualistas no debían tardar en volverse contra ellos, pues preparaban directamente la vía de las concepciones democráticas e igualitarias características de la época actual.[15]

Volviendo a lo que se refiere al avasallamiento de la religión por el Estado, en la forma que acabamos de indicar, sería un

15. Se puede observar que el protestantismo suprime el clero, y que, si bien pretende mantener la autoridad de la Biblia, la arruina en realidad por la introducción del libre examen.

error creer que no se pueden encontrar ejemplos al margen del protestantismo:[16] si el cisma anglicano de Enrique VIII es el éxito más completo en la constitución de una Iglesia nacional, el galicanismo mismo, tal como lo concibió Luis XIV, no fue otra cosa en el fondo; si ese intento hubiera triunfado, la relación con Roma sin duda habría subsistido en teoría, pero en la práctica sus efectos habrían sido completamente anulados por la interposición del poder político, y la situación en Francia no habría sido sensiblemente diferente de lo que habría sido en Inglaterra si las tendencias de la facción «ritualista» de la Iglesia anglicana hubieran prevalecido definitivamente.[17] El protestantismo, en sus diferentes formas, llevó las cosas al extremo; pero no fue solamente en los países donde se estableció donde la realeza destruyó su propio derecho divino, es decir, el único fundamento real de su legitimidad y, al mismo tiempo, la única garantía de su estabilidad. Según lo que se acaba de exponer, la realeza francesa, sin llegar hasta una ruptura tan manifiesta con la autoridad espiritual, había actuado, en resumidas cuentas, por otros medios más indirectos, exactamente de la misma forma, e incluso parece que fue la primera en emprender esa vía; aquellos que entre sus partidarios hacen de tal actitud una especie de gloria no parecen darse cuenta de las consecuencias que desencadenó de forma inevitable. La verdad es que fue la realeza la que de ese modo abrió inconscientemente el camino a la revolución, y que ésta, al acabar con ella, no hizo sino ir más lejos en el desorden que la propia realeza había iniciado. En realidad, en todas partes del mundo occidental, la burguesía llegó a apoderarse del poder, del que la realeza la había hecho inicialmente partícipe de manera indebida; poco importa que entonces la burguesía aboliera la realeza como en Francia o la dejara subsistir nominalmente como en Inglaterra o en otros lugares; el resultado es el mismo en todos los casos: el triunfo de lo «económico», su supremacía abiertamente proclamada. Pero a medida que el orden social se hunde en la materialidad, la inestabilidad se acrecienta, los cambios se producen cada vez con mayor rapidez; el reinado de la burguesía no podía tener más que una duración particularmente breve en comparación con la del régimen al que sucedió; y, como una usurpación llama a otra, después de los *vaishyas* son ahora los *shûdras* quienes, a su vez, aspiran a la dominación: éste es, exactamente, el significado del bolchevismo. No queremos formular ninguna previsión al respecto, pero no sería difícil sacar, de lo que precede, algunas consecuencias para el futuro: si los elementos sociales inferiores acceden al poder de una forma u otra, su reinado será probablemente el más breve de todos y marcará la última fase de un cierto ciclo histórico, puesto que no es posible descender más abajo; aunque ese acontecimiento no tuviera un alcance más general, debe suponerse que será al menos, para Occidente, el final del período moderno.

El historiador que se apoyare en los datos que hemos indicado podría sin duda desarrollar estas consideraciones de forma casi indefinida, buscando hechos más particulares que pondrían de manifiesto, de manera muy precisa, lo que básicamente

16. No consideramos aquí el caso de Rusia, que es un tanto especial y daría lugar a distinciones que complicarían de manera innecesaria nuestra exposición; no es menos cierto que también en Rusia aparece la «religión de Estado» en el sentido que hemos definido; pero las órdenes monásticas pudieron al menos escapar en cierta medida a la subordinación de lo espiritual a lo temporal, mientras que, en los países protestantes, su supresión hizo esta subordinación prácticamente total.

17. Se observará por lo demás que entre las dos denominaciones de «anglicanismo» y «galicanismo» hay una estrecha similitud que refleja perfectamente la realidad.

hemos querido mostrar aquí:[18] la responsabilidad poco conocida del poder real en el origen de todo el desorden moderno, la primera desviación en las relaciones de lo espiritual y lo temporal que debía inevitablemente arrastrar a todas las demás. En cuanto a nosotros, no puede ser ése nuestro papel; tan sólo hemos querido ofrecer algunos ejemplos destinados a esclarecer una exposición sintética; debemos por tanto mantenernos en las grandes líneas de la historia y limitarnos a las indicaciones esenciales que se desprenden del curso mismo de los acontecimientos.

18. Podría ser interesante, por ejemplo, estudiar especialmente desde este punto de vista el papel de Richelieu, que se dedicó obstinadamente a destruir los últimos vestigios del feudalismo y que, aun combatiendo a los protestantes en el interior, se alió con ellos en el exterior contra lo que todavía podía subsistir del Sacro Imperio, es decir, contra lo que sobrevivía de la antigua Cristiandad.

Capítulo 8

Paraíso terrenal y Paraíso celestial

La constitución política de la Cristiandad medieval era, como hemos dicho, esencialmente feudal; tenía su punto culminante en una función, verdaderamente suprema en el orden temporal, que era la del emperador, debiendo ser éste con relación a los reyes lo que los reyes, a su vez, eran con relación a sus vasallos. Hay que decir, por otra parte, que esta concepción del Sacro Imperio siempre se mantuvo en alguna medida en el plano teórico y nunca se realizó plenamente, sin duda por culpa de los mismos emperadores que, deslumbrados por la extensión del poder que se les había conferido, fueron los primeros en poner en cuestión su subordinación respecto de la autoridad espiritual, de la que sin embargo obtenían su poder como los otros soberanos, e incluso más directamente que ellos todavía.[1] Eso fue lo que se convino en llamar la disputa del sacerdocio y el Imperio, cuyas diversas vicisitudes son bastante conocidas para que tengamos que recordarlas aquí, ni siquiera sumariamente, tanto

1. El Sacro Imperio comienza con Carlomagno, y se sabe que fue el Papa quien confirió a éste la dignidad imperial; sus sucesores no podían ser legitimados de manera distinta a como él mismo lo había sido.

más cuanto que el detalle de los hechos importa poco para lo que nos proponemos; más interesante es comprender lo que habría debido ser verdaderamente el emperador y también lo que pudo dar nacimiento al error que le hizo tomar su supremacía relativa por una supremacía absoluta.

La distinción del papado y el Imperio procedía de alguna manera de una división de los poderes que en la antigua Roma habían estado reunidos en una sola persona, puesto que entonces el *Imperator* era al mismo tiempo *Pontifex Maximus*;[2] por otra parte, no tenemos por qué indagar en cómo puede explicarse en este caso especial esa reunión de lo espiritual y lo temporal, lo que podría llevarnos a consideraciones muy complejas.[3] Sea como fuere, el Papa y el emperador eran así no precisamente «las dos mitades de Dios», como escribió Víctor Hugo, sino, mucho más exactamente, las dos mitades de ese Cristo-Jano que algunas representaciones nos muestran sosteniendo una llave en una mano y un cetro en la otra, emblemas respectivos de los dos poderes sacerdotal y real, unidos en él como principio común.[4] Esta asimilación simbólica de Cristo a Jano, como principio supremo de los dos poderes, es una señal muy clara de una cierta continuidad tradicional, a menudo ignorada o negada por prejuicios, entre la Roma antigua y la Roma cristiana; no hay que olvidar que, en la Edad Media, el Imperio era «romano», como el papado. Pero esa misma imagen nos da también la razón del error que acabamos de señalar y que debía ser fatal para el Imperio: el error consiste en suma en considerar equivalentes las dos mitades de Jano, que lo son en efecto en apariencia, pero que, cuando representan lo espiritual y lo temporal, no pueden serlo realmente; en otras palabras, es el error de pensar que entre los dos poderes hay una relación de coordinación, cuando se trata de una relación de subordinación, porque, desde el momento que están separados, mientras uno procede directamente del principio superior, el otro no procede de él sino indirectamente; pero nos hemos explicado ya de manera suficiente con anterioridad sobre este punto y no es necesario insistir más en ello.

Dante, al final de su tratado *De Monarchia*, define de forma muy clara las atribuciones respectivas del Papa y el emperador. He aquí este importante pasaje: «La inefable providencia de Dios propuso al hombre dos fines: la bienaventuranza de esta vida, que consiste en el ejercicio de la virtud propia y que está representada por el Paraíso terrenal, y la bienaventuranza de la vida eterna, que consiste en gozar de la visión de Dios, a lo que la virtud hu-

2. Es muy notable que el Papa haya conservado siempre ese título de *Pontifex Maximus*, cuyo origen es tan evidentemente extraño al cristianismo y, por otra parte, muy anterior a él; este hecho debería hacer pensar, a quienes sean capaces de reflexionar, que el supuesto paganismo tenía en realidad un carácter muy diferente del que habitualmente se le atribuye.

3. El emperador romano se nos muestra de algún modo como un *kshatriya* que ejerce, además de su función propia, la función de un brahmán; parece por tanto que existe ahí una anomalía, y habría que ver si la tradición romana no tiene un carácter particular que permita considerar ese hecho de otra manera que como una simple usurpación. Por otra parte, se puede dudar que la mayor parte de los emperadores estuvieran realmente cualificados desde el punto de vista espiritual; pero hay que distinguir a veces entre el representante oficial de la autoridad y sus poseedores efectivos, y basta con que éstos inspiren a aquél, aunque no sea uno de ellos, para que las cosas sean lo que deben ser.

4. Véase el artículo de L. Charbonneau-Lassay titulado «Un ancien emblème du mois de janvier», publicado en la revista *Regnabit* (marzo de 1925). La llave y el cetro equivalen aquí al conjunto más habitual de las dos llaves de oro y plata; por otra parte, estos dos símbolos se refieren directamente a Cristo por esta fórmula litúrgica: *O Clavis David, et Sceptrum domus Israel...* (*Breviario romano*, oficio del 20 de diciembre).

mana no puede elevarse si no es ayudada por la luz divina y que está representada por el Paraíso celestial. A esas dos bienaventuranzas, como a conclusiones diversas, hay que llegar por medios diferentes; pues a la primera llegamos por las enseñanzas filosóficas, siempre que las sigamos, orientando nuestra acción según las virtudes morales e intelectuales; a la segunda, por las enseñanzas espirituales, que superan la razón humana, siempre que las sigamos, orientando nuestra acción según las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. Esas conclusiones y esos medios nos son enseñados, unos por la razón humana que se nos manifiesta enteramente por los filósofos, los otros por el Espíritu Santo que nos ha revelado la verdad sobrenatural que necesitamos, por los profetas y los escritores sagrados, por el Hijo de Dios, Jesucristo, coeterno con el Espíritu, y por sus discípulos; pero la codicia humana haría que abandonásemos esas conclusiones y esos medios si los hombres, semejantes a caballos que vagabundean en su animalidad, no fueran retenidos en su camino por el freno. Por eso el hombre ha tenido necesidad de una doble dirección según su doble finalidad, a saber, del Soberano Pontífice, que, según la Revelación conduce al género humano a la vida eterna, y del emperador, que, según las enseñanzas filosóficas, lo dirige a la felicidad temporal. Y dado que a ese puerto nadie podría llegar, o no llegarían más que muy pocas personas y a costa de las mayores dificultades, y el género humano no podría descansar libre en la tranquilidad de la paz, después de haber aplacado las olas de la codicia insinuante, es a ese objetivo al que debe tender sobre todo aquel que gobierna la tierra, el príncipe romano: que en esta pequeña habitación de los mortales se viva libremente en paz».[5]

5. *De Monarchia*, III, 16.

Este texto necesita ciertas explicaciones para ser perfectamente comprendido, pues no hay que dejarse engañar: bajo un lenguaje de apariencia puramente teológica encierra verdades de un orden mucho más profundo, lo que es por otra parte conforme a las costumbres de su autor y de las organizaciones iniciáticas a las que estaba vinculado.[6] Por otra parte, es bastante sorprendente, señalémoslo de pasada, que quien escribe esas líneas haya podido ser presentado en ocasiones como un enemigo del papado; sin duda denunció, como decíamos anteriormente, las insuficiencias e imperfecciones que pudo constatar en la situación del papado en su época, y en particular, como una de sus consecuencias, el recurso demasiado frecuente a medios propiamente temporales, por lo tanto poco acordes con la acción de una autoridad espiritual; pero supo no imputar a la institución los defectos de los hombres que la representaban de forma pasajera, lo que no siempre sabe hacer el individualismo moderno.[7]

6. Véase especialmente, a este respecto, nuestro estudio *L'Esotérisme de Dante, op. cit.*, y también la obra de Luigi Valli, *Il Linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*; desgraciadamente el autor murió sin haber podido llevar sus investigaciones hasta el final y en el momento en que éstas parecían llevarle a considerar las cosas desde una perspectiva más próxima al esoterismo tradicional.

7. Cuando se habla del catolicismo, se debería tener siempre un gran cuidado en distinguir lo que se refiere al catolicismo mismo en tanto que doctrina y lo que se refiere solamente al estado actual de la organización de la Iglesia católica; sea lo que fuere lo que se piense sobre esta última cuestión, lo primero no puede verse afectado por lo segundo en absoluto. Lo que aquí decimos del catolicismo, pues este ejemplo surge en concreto a propósito de Dante, podría encontrar otras muchas aplicaciones; pero actualmente son muy pocos los que saben desprenderse de las contingencias históricas cuando es preciso, hasta tal punto que, por seguir con el mismo ejemplo, algunos defensores del catolicismo, así como algunos de sus adversarios, creen poder reducirlo todo a una simple cuestión de historicidad, que es una de las formas de la moderna «superstición del hecho».

Si se la refiere a lo que ya hemos explicado, se verá sin dificultad que la distinción que hace Dante entre los dos fines del hombre corresponde muy exactamente a la de «misterios menores» y «misterios mayores», y también, por consiguiente, a la de iniciación real e iniciación sacerdotal. El emperador preside los misterios menores, que atañen al Paraíso terrenal, es decir, a la realización de la perfección del estado humano;[8] el Soberano Pontífice preside los misterios mayores, que atañen al Paraíso celestial, es decir, a la realización de los estados suprahumanos, religados así con el estado humano por la función pontificia entendida en su sentido estrictamente etimológico.[9] El hombre, en tanto que hombre, no puede evidentemente alcanzar por sí mismo más que el primero de esos dos fines, que se puede llamar «natural», mientras que el segundo es propiamente «sobrenatural», puesto que está más allá del mundo manifestado; esta distinción es, pues, la del orden físico y el orden metafísico. Aparece aquí con la máxima claridad la concordancia de todas las tradiciones, sean de Oriente o de Occidente: al definir como hemos hecho las atribuciones respectivas de *kshatriyas* y brahmanes estábamos bien fundamentados al no ver ahí solamente algo aplicable a una cierta forma de civilización, la de la India, puesto que las encontramos definidas de forma rigurosamente

8. Esta realización es, en efecto, la restauración del estado primordial del que se habla en todas las tradiciones, como ya hemos tenido ocasión de exponer en repetidas ocasiones.

9. En el simbolismo de la cruz, la primera de las dos realizaciones está representada por el desarrollo indefinido de la línea horizontal, y la segunda por el de la línea vertical; ésos son, según el lenguaje del esoterismo islámico, los dos sentidos de la «amplitud» y la «exaltación» cuyo pleno florecimiento se realiza en el «Hombre Universal», que es el Cristo místico, el «segundo Adán» de san Pablo.

idéntica en lo que fue, antes de la desviación moderna, la civilización tradicional del mundo occidental.

Así pues, Dante asigna como función al emperador y al Papa conducir a la humanidad respectivamente al Paraíso terrenal y al Paraíso celestial; la primera de esas dos funciones se realiza «según la filosofía», y la segunda «según la Revelación»; pero esos términos exigen ser explicados cuidadosamente. Es evidente, en efecto, que «filosofía» no puede entenderse aquí en su sentido ordinario y profano, pues, si así fuera, sería manifiestamente incapaz de desempeñar el papel que se le asigna; para comprender de qué se trata realmente es necesario restituir a la palabra «filosofía» su significado primitivo, el que tenía para los pitagóricos, que fueron los primeros en hacer uso de ella. Como hemos indicado en otra parte,[10] esa palabra, que significa etimológicamente «amor a la sabiduría», designa en primer lugar una disposición previa necesaria para llegar a la sabiduría, y puede designar también, por extensión completàmente natural, la búsqueda que, naciendo de esa disposición, debe conducir al verdadero conocimiento; no es, pues, más que una etapa preliminar y preparatoria, una forma de encaminarse hacia la sabiduría, como el Paraíso terrenal es una etapa en el camino que lleva al Paraíso celestial. La filosofía, así entendida, es lo que se podría denominar, si se quiere, la «sabiduría humana», porque comprende el conjunto de todos los conocimientos que pueden ser alcanzados por las solas facultades del individuo humano, facultades que Dante sintetiza en la razón, pues por ella se define propiamente al hombre como tal; pero esta «sabiduría humana», precisamente por no ser más que humana, no es la verdadera sabiduría, que se identifica con el conocimiento metafísico. Este último es esencialmente suprarracional, por tanto también suprahumano; y, así

10. R. Guénon, *La Crise du monde moderne*, págs. 21-22.

como, a partir del Paraíso terrenal, la vía al Paraíso celestial deja la tierra para *salire alle stelle*, como dice Dante,[11] es decir, para elevarse a los estados superiores, representados por las esferas planetarias y estelares en el lenguaje de la astrología y por las jerarquías angélicas en el de la teología, así, para el conocimiento de todo lo que sobrepasa el estado humano, las facultades individuales se vuelven impotentes y son necesarios otros medios; es aquí donde interviene la Revelación, que es una comunicación directa de los estados superiores, comunicación que, como indicábamos hace un momento, es establecida de forma efectiva por el pontificado. La posibilidad de esta Revelación se basa en la existencia de facultades transcendentes en relación al individuo: sea cual sea el nombre que se les dé, se hable por ejemplo de «intuición intelectual» o de «inspiración», en el fondo es siempre lo mismo; el primero de esos dos términos podrá hacer pensar en cierto sentido en los estados angélicos, que efectivamente son idénticos a los estados supraindividuales del ser, mientras que el segundo evocará sobre todo esa acción del Espíritu Santo a la que Dante se refiere de manera expresa;[12] se podrá decir también que lo que es interiormente inspiración, para el que la recibe directamente, se convierte exteriormente en Revelación para la colectividad humana a la que se le transmite por su mediación, en la medida en que esa transmisión es posible, es decir, en la medida en que es expresable. Naturalmente, aquí no hacemos más que resumir muy sumariamente, y de forma quizás un tanto simplificada, un conjunto de consideraciones que, si se quisiera desarrollar de forma más completa, sería de una gran complejidad y se apartaría mucho de nuestro tema; lo que acabamos de decir es en cualquier caso suficiente para el objetivo que ahora nos proponemos.

11. *Purgatorio*, XXXIII, 145; véase *L'Ésotérisme de Dante*, pág. 60.

12. El intelecto puro, que es de orden universal y no individual y que relaciona entre sí a todos los estados del ser, es el principio que la doctrina hindú denomina *buddhi*, nombre cuya raíz expresa esencialmente la idea de «sabiduría».

En esta acepción, la «Revelación» y la «filosofía» corresponden respectivamente a las dos partes que, en la doctrina hindú, se designan por los nombres de *Shruti* y *Smriti*;[13] hay que señalar que, una vez más, decimos que hay correspondencia y no identidad, pues la diferencia de las formas tradicionales implica una diferencia real en los puntos de vista desde los que las cosas se consideran. La *Shruti*, que comprende todos los textos védicos, es el fruto de la inspiración directa, y la *Smriti* es el conjunto de las consecuencias y las aplicaciones diversas que de ella se obtienen mediante la reflexión; su relación es, en ciertos aspectos, la del conocimiento intuitivo y el conocimiento discursivo; y, en efecto, de esos dos modos de conocimiento, el primero es suprahumano, mientras que el segundo es propiamente humano. Igual que el dominio de la «Revelación» se atribuye al papado y el de la «filosofía» al Imperio, la *Shruti* concierne más directamente a los brahmanes, que tienen el estudio del *Veda* como ocupación principal, y la *Smriti*, que comprende el *Dharma-Shâstra* o «Libro de la Ley»,[14] por tanto la aplicación social de la

13. Véase R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, *op. cit.*, cap. I.

14. Desde ese punto de vista tal vez se podrían sacar algunas consecuencias del hecho de que en la tradición judía —origen y punto de partida de todo lo que puede llevar el nombre de «religión» en su sentido más preciso, puesto que tanto el islamismo como el cristianismo se remiten a ella— la designación de *Torá* o «Ley» se aplica a todo el conjunto de los libros sagrados: creemos que este hecho está relacionado con la especial conveniencia de la forma religiosa para los pueblos en los que predomina la naturaleza de los *kshatriyas*, y también con la importancia particular que adquiere en esa forma tradicional el punto de vista social, existiendo lazos muy estrechos entre ambas consideraciones.

doctrina, concierne más bien a los *kshatriyas*, a los que está más especialmente destinada la mayor parte de los libros en los que se recogen esas aplicaciones sociales. La *Shruti* es el principio del que deriva todo el resto de la doctrina, y su conocimiento, que implica el de los estados superiores, constituye los «misterios mayores»; el conocimiento de la *Smriti*, es decir, de las aplicaciones al mundo del hombre, entendiendo por ello el estado humano integral, considerado en toda la extensión de sus posibilidades, constituye los «misterios menores».[15] La *Shruti* es la luz directa, que, como la inteligencia pura, que es aquí al mismo tiempo la pura espiritualidad, corresponde al Sol, y la *Smriti* es la luz reflejada, que, como la memoria de la que lleva el nombre y que es la facultad temporal por definición, corresponde a la Luna;[16] por eso la llave de los misterios mayores es de oro y la de los misterios menores de plata, pues el oro y la plata son, en el orden alquímico, el equivalente exacto de lo que son el Sol y la Luna en el orden astrológico. Esas dos llaves, que eran las de Jano en la antigua Roma, eran uno de los atributos del Soberano Pontífice, al que la función de hierofante o «maestro de los misterios» estaba esencialmente vinculada; junto con el título de *Pontifex Maximus* han permanecido entre los principales emblemas del papado, y, por otra parte, las palabras evangélicas relativas al poder de las llaves no hacen en definitiva, como sucede igualmente en otros muchos puntos, más que confirmar plenamente la Tradición primordial. Se puede comprender ahora, más completamente todavía que por lo que habíamos explicado anteriormente, por qué esas dos llaves son al mismo tiempo las del poder espiritual y el poder temporal; para expresar las relaciones de esos dos poderes se podría decir que el Papa debe guardar para él la llave de oro del Paraíso celestial y confiar al emperador la llave de plata del Paraíso terrenal; y hemos visto hace un momento que, en el simbolismo, la segunda llave era sustituida en ocasiones por el cetro, insignia más específica de la realeza.[17]

15. Debe entenderse bien que en todo lo que decimos se trata siempre de un conocimiento que no es solamente teórico, sino efectivo, y que, por consiguiente, supone esencialmente la realización correspondiente.

16. A este respecto, hay que señalar que el Paraíso celestial es esencialmente el *Brahma-loka*, identificado con el Sol espiritual (R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, *op. cit.*, caps. XXI y XXII), y que, por otra parte, se dice que el Paraíso terrenal toca la esfera de la Luna (R. Guénon, *Le Roi du Monde*, pág. 55): la cima de la montaña del Purgatorio, en el simbolismo de *La divina comedia*, es el límite del estado humano o terrenal, individual, y el punto de comunicación con los estados celestiales o supraindividuales.

Hay en lo que precede un punto sobre el que debemos llamar la atención para evitar lo que puede parecer una contradicción: hemos dicho, por una parte, que el conocimiento metafísico, que es la verdadera sabiduría, es el principio del que cualquier otro conocimiento deriva a título de aplicación a los órdenes contingentes, y, por otra, que la filosofía, en su sentido original, es decir, como conjunto de esos conocimientos contingentes, debe ser considerada una preparación a la sabiduría; ¿cómo pueden reconciliarse ambas cosas? Ya nos hemos explicado en otro lugar sobre esta cuestión a propósito del doble papel de las ciencias tradicionales:[18] hay dos puntos de vista, uno descendente y el otro ascendente, el primero de los cuales corresponde a un desarrollo del conocimiento que parte de los principios para ir a aplicaciones cada vez más alejadas, y el segundo a una adquisición gradual de ese mismo conocimiento que procede de

17. El cetro, como la llave, tiene relaciones simbólicas con el Eje del mundo; pero ése es un punto que no podemos más que señalar de pasada, reservándonos la posibilidad de desarrollarlo convenientemente en otros estudios.

18. R. Guénon, *La Crise du monde moderne*, págs. 63-65.

lo inferior a lo superior, o también, si se quiere, de lo exterior a lo interior. Este segundo punto de vista corresponde, pues, a la vía según la cual los hombres pueden ser conducidos al conocimiento de una forma gradual y proporcionada a sus capacidades intelectuales, y es así como son conducidos primero al Paraíso terrenal y más tarde al Paraíso celestial; pero ese orden de enseñanza o de comunicación de la ciencia sagrada es inverso a su orden jerárquico de constitución. En efecto, todo conocimiento que tenga verdaderamente el carácter de ciencia sagrada, del orden que sea, no puede ser desarrollado válidamente más que por aquellos que, ante todo, posean plenamente el conocimiento *principial*, y que, por ello, son los únicos cualificados para realizar, conforme a la ortodoxia tradicional más rigurosa, todas las adaptaciones requeridas por las circunstancias de tiempo y lugar; por eso tales adaptaciones, cuando se efectúan regularmente, son necesariamente obra del sacerdocio, al que pertenece por definición el conocimiento *principial*; y es así porque sólo el sacerdocio puede conferir legítimamente la iniciación real mediante la comunicación de los conocimientos correspondientes. Se puede ver también que las dos llaves, consideradas como las del conocimiento en el orden metafísico y en el orden físico, pertenecen realmente una y otra a la autoridad sacerdotal y que es solamente por delegación, si puede decirse así, como la segunda es confiada a los que están en posesión del poder real. De hecho, cuando el conocimiento físico está separado de su principio transcendente, pierde su razón principal de ser y no tarda en volverse heterodoxo; es entonces cuando aparecen, como hemos explicado, las doctrinas naturalistas, resultado de la adulteración de las ciencias tradicionales por los *kshatriyas* rebeldes; eso es ya una manera de encaminarse hacia la ciencia profana, que será obra de las castas inferiores y signo de su dominación en el orden intelectual, si es que, en caso semejante,

se puede hablar todavía de intelectualidad. Ahí, como en el orden político, la rebelión de los *kshatriyas* prepara, pues, el camino a la de los *vaishyas* y los *shûdras*; y es así como, de etapa en etapa, se llega al utilitarismo más bajo, a la negación de todo conocimiento desinteresado, aunque fuera de rango inferior, y de toda realidad que supere el dominio sensible; eso es, exactamente, lo que podemos constatar en nuestra época, cuando el mundo occidental ha llegado casi al último grado de ese descenso que, como la caída de los cuerpos pesados, va acelerándose de forma incesante.

Queda todavía en el texto de *De Monarchia* un punto que no hemos elucidado y que no es menos digno de ser subrayado que todo lo que hemos explicado hasta aquí: es la alusión a la navegación que contiene la última frase, según un simbolismo del que Dante se sirve, por otra parte, muy frecuentemente.[19] Entre los emblemas que fueron en otro tiempo los de Jano, el papado no ha conservado solamente las llaves, sino también la barca, atribuida igualmente a san Pedro y convertida en imagen de la Iglesia:[20] su carácter «romano» exigía esta transmisión de símbolos, sin la cual no habría representado más que un simple hecho geográfico sin alcance real.[21] Quienes no vean ahí más que préstamos de elementos que el catolicismo se habría apropiado mostrarán con ello una mentalidad completamente profa-

19. Véase a este respecto Arturo Reghini, «L'Allegoria esoterica di Dante», en *Il Nuovo Patto*, septiembre-noviembre de 1921, págs. 546-548.

20. La barca simbólica de Jano era una barca que podía ir en los dos sentidos, tanto hacia delante como hacia atrás, lo que corresponde a las dos caras de Jano.

21. Por otra parte, se debe señalar que si bien se encuentran en el Evangelio palabras y hechos que permiten atribuir directamente las llaves y la barca a san Pedro, es porque el papado, desde su origen, estaba predestinado a ser «romano» en razón de la situación de Roma como capital de Occidente.

na; por el contrario, nosotros vemos en ello una prueba de la regularidad tradicional sin la que ninguna doctrina puede ser válida y que se remonta paso a paso hasta la gran Tradición primordial; estamos seguros de que nadie que comprenda el sentido profundo de esos símbolos podrá contradecirnos. La figura de la navegación fue empleada con frecuencia en la Antigüedad grecolatina: como ejemplo de ello se pueden citar especialmente la expedición de los argonautas para la conquista del «Toisón de oro»[22] y los viajes de Ulises; se encuentra también en Virgilio y Ovidio. Esta imagen también se encuentra a veces en la India, y ya hemos tenido ocasión de citar en otro lugar una frase que contiene expresiones sorprendentemente semejantes a las de Dante: «El yogui —dice Shankarâchârya—, habiendo atravesado el mar de las pasiones, está unido con la tranquilidad y posee el "Sí" en plenitud».[23] El «mar de las pasiones» es evidentemente lo mismo que las «olas de codicia», y en los dos textos se habla igualmente de la «tranquilidad»: la navegación simbólica representa en efecto la conquista de la «gran paz».[24] Por otra parte, esto puede entenderse de dos formas, según se refiera al Paraíso terrenal o al Paraíso celestial; en este último caso, se identifica con la «luz de gloria» y con la «visión beatífica»;[25] en el otro, es la «paz» propiamente dicha, en un sentido más restringido, pero también muy diferente del sentido profano; y también hay que señalar que Dante aplica la misma palabra, «beatitud», a los dos fines del hombre. La barca de san Pedro debe conducir a los hombres al Paraíso celestial; pero si el papel del «príncipe romano», es decir, del emperador, es conducirlos al Paraíso terrenal, ésa es también una navegación,[26] y por eso la Tierra Santa de las diversas tradiciones, que no es otra cosa que ese Paraíso terrenal, se representa a menudo por una isla: el objetivo asignado por Dante a «aquel que gobierna la tierra» es la realización de la «paz»;[27] el puerto hacia el que debe dirigir al género humano es la isla sagrada que permanece inmutable en medio de la agitación incesante de las olas y que es la «Montaña de Salvación», el «Santuario de la Paz».[28]

22. Dante hace precisamente alusión a ello en uno de los pasajes de *La divina comedia* más característicos en lo que concierne al empleo de ese simbolismo (*Paradiso*, II, 1-18); y no carece de motivo que recuerde esa alusión en el último canto del poema (*Paradiso*, XXXIII, 96); el significado hermético del «Toisón de oro» era por otra parte bien conocido en la Edad Media.

23. Atmâ-Bodha; véase R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, *op. cit.*, cap. XXIII, y *Le Roi du Monde*, pág. 121.

24. Esta misma conquista se representa también en ocasiones mediante la imagen de una guerra; hemos señalado anteriormente el empleo de ese simbolismo en la *Bhagavad-Gîtâ*, así como entre los musulmanes, y podemos añadir que se encuentra también un simbolismo del mismo género en las novelas de caballería de la Edad Media.

25. Eso es lo que indican muy claramente los diferentes sentidos de la palabra hebrea *Shekinah*; por otra parte, los dos aspectos que mencionamos aquí son los que designan las palabras *Gloria* y *Pax* en la fórmula: *Gloria in excelsis Deo, et in terra Pax hominibus bonae voluntatis*, tal como hemos explicado en nuestra obra *Le Roi du Monde*.

26. Esto se refiere al simbolismo de los dos océanos, el de las «aguas superiores» y las «aguas inferiores», que es común a todas las doctrinas tradicionales.

27. Se podría también establecer un paralelo sobre este punto con la enseñanza de Santo Tomás de Aquino a la que nos hemos referido anteriormente, así como con el texto de Confucio que hemos citado.

28. Hemos dicho en otro lugar que la «paz» es uno de los atributos fundamentales del «Rey del mundo», uno de cuyos aspectos viene reflejado por el emperador; un segundo aspecto tiene su expresión en el Papa, pero hay un tercero, principio de los otros dos, que no tiene representación visible en esta organización de la Cristiandad (véase sobre estos tres aspectos, R. Guénon, *Le Roi du Monde*, pág. 44). Por todas las consideraciones que acabamos de exponer es fácil comprender que Roma es para Occidente una imagen del verdadero «Centro del mundo», de la misteriosa *Salem* de Melquisedec.

Detendremos aquí la explicación de este simbolismo que, después de estas aclaraciones, no deberá presentar ya la menor dificultad, al menos en la medida en que es necesario para la comprensión de los papeles respectivos del Imperio y el papado; por otra parte, no podríamos decir más sobre ello sin entrar en un campo que no queremos abordar por el momento.[29] Este pasaje de *De Monarchia* es, para nosotros, la exposición más clara y más completa, en su voluntaria concisión, de la constitución de la Cristiandad y de la forma en que debían ser contempladas las relaciones entre los dos poderes. Sin duda se preguntará por qué esa concepción ha quedado como la expresión de un ideal que no debía realizarse nunca; lo que resulta extraño es que, en el mismo momento en que Dante lo formulaba así, precisamente los acontecimientos que se desarrollaban en Europa debían impedir para siempre su realización. Toda la obra de Dante es, en ciertos aspectos, como el testamento de una Edad Media que tocaba a su fin y nos muestra lo que habría sido el mundo occidental si no hubiera roto con su tradición; pero si la

29. Ese campo es el del esoterismo católico de la Edad Media, considerado más especialmente en sus relaciones con el hermetismo; sin conocimientos de ese orden, los poderes del Papa y el emperador, tal como acaban de ser definidos, no pueden llegar a una realización plenamente efectiva, y son precisamente esos conocimientos los que parecen completamente perdidos para los modernos. Hemos dejado a un lado algunos puntos secundarios porque no eran importantes para el objetivo de este estudio: así, la referencia que hace Dante a las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, debería compararse con el papel que les atribuye en *La divina comedia* (véase R. Guénon, *L'Ésotérisme de Dante*, pág. 31). Por otra parte, se podría establecer también una comparación entre los papeles respectivos de los tres guías de Dante, Virgilio, Beatriz y san Bernardo, y los del poder temporal, la autoridad espiritual y su principio común; en lo que se refiere a san Bernardo, debe considerarse lo que indicamos anteriormente.

desviación moderna pudo producirse es porque realmente ese mundo no contenía ya esas posibilidades, o si acaso eran únicamente patrimonio de una elite muy restringida, que sin duda las realizó a su nivel pero sin que nada de ello pudiera salir al exterior y reflejarse en la organización social. Se había llegado al punto de la historia en que debía comenzar el período más tenebroso de la «Edad sombría»,[30] caracterizado, en todos los órdenes, por el desarrollo de las posibilidades más inferiores; y al avanzar cada vez más ese desarrollo en el sentido del cambio y la multiplicidad, debía conducir inevitablemente a lo que actualmente constatamos: desde el punto de vista social como desde cualquier otro, la inestabilidad está de algún modo en su apogeo, el desorden y la confusión reinan en todas partes; seguramente nunca la humanidad ha estado más alejada del Paraíso terrenal y de la espiritualidad primordial. ¿Hay que concluir que este alejamiento es definitivo, que ningún poder temporal estable y legítimo gobernará jamás la tierra, que toda autoridad espiritual desaparecerá de este mundo y que las tinieblas que se extienden desde Occidente hacia Oriente ocultarán para siempre a los hombres la luz de la verdad? Si ésa hubiera de ser nuestra conclusión, sin duda no habríamos escrito estas páginas, como tampoco ninguna de nuestras obras, pues, en tal caso, sería un esfuerzo vano; nos queda decir por qué no creemos que vaya a suceder así.

30. Véase R. Guénon, *La Crise du monde moderne*, *op. cit.*, cap. I.

Capítulo 9

La ley inmutable

Las enseñanzas de todas las doctrinas tradicionales son, como hemos visto, unánimes a la hora de afirmar la supremacía de lo espiritual sobre lo temporal y de no considerar normal y legítima más que una organización social en la que esta supremacía sea reconocida y se traduzca en las relaciones de los dos poderes que corresponden a ambos dominios. Por otra parte, la historia muestra claramente que el desconocimiento de este orden jerárquico acarrea siempre y en todas partes las mismas consecuencias: desequilibrio social, confusión de las funciones, dominación progresiva de elementos cada vez más inferiores y también degeneración intelectual, olvido de los principios transcendentes primero, para llegar después, de caída en caída, hasta la negación de todo conocimiento verdadero. Por otra parte, hay que señalar que la doctrina, que permite prever que las cosas deben suceder inevitablemente así, no necesita, en sí misma, de tal confirmación *a posteriori*; pero si no obstante creemos que debemos insistir en ello es porque, al ser nuestros contemporáneos particularmente sensibles a los hechos debido a sus tendencias y sus hábitos mentales, hay ahí una razón para incitarles a reflexionar seriamente, pues quizá sea así como puedan

llegar a reconocer la verdad de la doctrina. Si esta verdad fuera reconocida, aunque no fuera más que por unos pocos, ése sería un resultado de importancia considerable, pues no es sino de esta forma como puede comenzar un cambio de orientación conducente a una restauración del orden normal; y esta restauración, sean cuales sean sus medios y modalidades, se producirá necesariamente pronto o tarde; sobre este último punto debemos ofrecer todavía algunas explicaciones.

Hemos dicho que el poder temporal concierne al mundo de la acción y del cambio; ahora bien, el cambio, que no tiene en sí mismo su razón suficiente,[1] debe recibir su ley de un principio superior y solamente mediante ella se integra en el orden universal; si, por el contrario, se pretende independiente de todo principio superior, no es ya, por eso mismo, más que desorden puro y simple. El desorden es, en el fondo, lo mismo que el desequilibrio y se manifiesta en el ámbito humano por lo que se denomina injusticia, pues hay identidad entre las nociones de justicia, orden, equilibrio, armonía o, dicho más exactamente, ésos no son sino aspectos diversos de una única realidad, considerada de formas diferentes y múltiples según los dominios a los que se aplica.[2] Ahora bien, según la doctrina extremo-oriental, la justicia está hecha de la suma de todas las injusticias y, en el orden total, todo desorden se compensa mediante otro desorden; por eso la revolución que derroca a la realeza es a la vez la consecuencia lógica y el castigo, es decir, la compensación de la rebelión anterior de la propia realeza contra la autoridad espiritual. La ley es negada desde el momento en que se niega el principio del que emana; pero sus negadores no han podido suprimirla realmente y se vuelve contra ellos; es así como el desorden debe entrar finalmente en el orden, al que nada podría oponerse si no es en apariencia y de forma completamente ilusoria.

1. Ésa es, propiamente, la definición de la contingencia.

2. Todos esos sentidos, y también el de «ley», están comprendidos en lo que la doctrina hindú designa mediante la palabra *dharma*; la realización por cada ser de la función que conviene a su naturaleza propia, sobre la que descansa la distinción de las castas, es denominada *swadharma*, y se podría establecer un paralelo con lo que Dante, en el texto que hemos citado y comentado en el capítulo anterior, designa como «el ejercicio de la virtud propia». Remitimos también, a este respecto, a lo que hemos dicho en otro lugar sobre la justicia considerada como uno de los atributos fundamentales del «Rey del mundo» y sobre sus relaciones con la paz.

Se objetará sin duda que la revolución, al sustituir el poder de los *kshatriyas* por el de las castas inferiores, no es más que una agravación del desorden y, sin duda, esto es cierto si no se consideran más que sus resultados inmediatos; pero es precisamente esa agravación la que impide que el desorden se perpetúe indefinidamente. Si el poder temporal no perdiera su estabilidad por el hecho mismo de que su subordinación respecto de la autoridad espiritual sea ignorada, no habría ninguna razón para el cese del desorden una vez que se hubiera introducido en la organización social. Pero hablar de estabilidad del desorden es una contradicción intrínseca, puesto que no es otra cosa que el cambio reducido a sí mismo, por decirlo de algún modo: sería en suma querer encontrar la inmovilidad en el movimiento. Siempre que se acentúa el desorden, se acelera el movimiento, pues se da un paso más en el sentido del cambio puro y de la instantaneidad; por eso, como dijimos anteriormente, cuanto más prevalecen los elementos sociales de un orden inferior menos duradero es su dominio. Como todo lo que no tiene más que una existencia negativa, el desorden se destruye a sí mismo; es en su mismo exceso donde se puede encontrar el remedio a los casos más desesperados, porque la rapidez creciente del cambio tendrá necesariamente un término; y ¿no son muchos

los que empiezan ahora a sentir más o menos confusamente que las cosas no podrán continuar indefinidamente así? Aunque en el punto en que se encuentra el mundo no sea posible un enderezamiento sin una catástrofe, ¿es ésa una razón suficiente para no examinarlo? Negarse a hacerlo ¿no sería también una forma de olvido de los principios inmutables, que están más allá de todas las vicisitudes de lo temporal y a los que, por consiguiente, ninguna catástrofe podría afectar? Decíamos antes que la humanidad no ha estado nunca tan alejada del Paraíso terrenal como lo está ahora, pero no hay que olvidar que el final de un ciclo coincide con el comienzo de otro; si nos remitimos al *Apocalipsis*, veremos que es al llegar al límite extremo del desorden, que va hasta la aparente aniquilación del «mundo exterior», cuando debe producirse el advenimiento de la Jerusalén celestial, que será, para un nuevo período de la historia de la humanidad, el elemento análogo de lo que fue el Paraíso terrenal para la que termine en ese momento.[3] La identidad de las características de la época moderna con las que las doctrinas tradicionales indican para la fase final del *Kali-Yuga* permite pensar, sin demasiado riesgo de equivocarse, que esa eventualidad puede no estar ya muy alejada; y eso significaría, sin duda, después del oscurecimiento presente, el triunfo completo de lo espiritual.[4]

Si estas previsiones parecen demasiado arriesgadas, como en efecto parecerán a quien no tenga datos tradicionales suficientes en que apoyarse, se pueden recordar al menos ciertos ejemplos del pasado que muestran claramente que todo lo que se apoya sólo en lo contingente y lo transitorio pasa fatalmente, que siempre el desorden se desvanece y el orden se restaura por fin, de manera que, aunque el desorden parezca a veces triunfar, el triunfo no puede ser sino pasajero y tanto más efímero cuanto mayor haya sido el desorden. Sin duda sucederá lo mismo, pronto o tarde, y quizá más pronto de lo que se podría suponer, en el mundo occidental, donde el desorden, en todos los ámbitos, ya ha llegado más lejos de lo que llegó nunca en ningún lugar; también en este caso cabe esperar el final. Y aunque, como es de temer, ese desorden deba extenderse durante un tiempo por toda la tierra, tampoco esto hará modificar nuestras conclusiones, pues no será sino la confirmación de las previsiones que indicábamos hace un momento en cuanto al final de un ciclo histórico; la restauración del orden solamente podrá realizarse, en ese caso, a una escala mucho más vasta que en todos los ejemplos conocidos, pero también incomparablemente más profunda e integral, puesto que llegará hasta el retorno al estado primordial del que hablan todas las tradiciones.[5]

Por otra parte, cuando uno se sitúa, como hacemos nosotros, en el punto de vista de las realidades espirituales, se puede esperar sin temor y durante tanto tiempo como sea necesario, pues ése es, como hemos dicho, el dominio de lo inmutable y de lo eterno; la prisa febril que es tan característica de nuestra época prueba que, en el fondo, nuestros contemporáneos se mantienen siempre en el punto de vista temporal, aunque crean ha-

3. Sobre las relaciones del Paraíso terrenal y la Jerusalén celestial, véase R. Guénon, *L'Esotérisme de Dante*, págs. 91-93.

4. Sería también, según ciertas tradiciones del esoterismo occidental relacionadas con la corriente a la que pertenecía Dante, la verdadera realización del Sacro Imperio; y, en efecto, la humanidad habría recuperado entonces el Paraíso terrenal, lo que, por otra parte, implicaría la reunión de los dos poderes, espiritual y temporal, en su principio, manifestándose de nuevo visiblemente como lo estaba en el origen.

5. Debe comprenderse que la restauración del estado primordial es siempre posible para algunos hombres, pero que no constituyen entonces sino excepciones; aquí nos referimos a la restauración considerada para la humanidad tomada colectivamente y en su conjunto.

berlo superado, y, a pesar de las pretensiones de algunos a este respecto, no saben lo que es la espiritualidad pura. Por lo demás, entre aquellos que se esfuerzan por reaccionar contra el materialismo moderno, ¿cuántos son capaces de concebir esta espiritualidad fuera de toda forma específica, y más particularmente de una forma religiosa, y de separar los principios de toda aplicación a circunstancias contingentes? Entre aquellos que se presentan como defensores de la autoridad espiritual, ¿cuántos hay que sospechen lo que puede ser esa autoridad en estado puro, como decíamos anteriormente, que se den cuenta verdaderamente de lo que son sus funciones esenciales y que no se detengan en las apariencias externas, reduciendo todo a simples cuestiones de ritos —cuyas razones profundas permanecen por otra parte totalmente incomprendidas— y de «jurisprudencia», que es en definitiva algo completamente temporal? Entre aquellos que quieren intentar una restauración de la intelectualidad, ¿cuántos hay que no la rebajen al nivel de una simple «filosofía», entendida ahora en el sentido habitual y profano de la palabra, y que comprendan que, en su esencia y en su realidad profunda, intelectualidad y espiritualidad no son más que una sola cosa bajo dos nombres diferentes? Entre aquellos que a pesar de todo han mantenido algo del espíritu tradicional, y no hablamos más que de ésos porque son los únicos cuyo pensamiento puede tener para nosotros algún valor, ¿cuántos consideran la verdad en sí misma, de forma enteramente desinteresada, al margen de toda preocupación sentimental, de cualquier pasión de partido o de escuela, de toda preocupación de dominio o proselitismo? Entre aquellos que comprenden que, para escapar del caos social en que se debate el mundo occidental, es necesario ante todo denunciar la vanidad de las ilusiones democráticas e igualitarias, ¿cuántos tienen la noción de una verdadera jerarquía, basada esencialmente en las diferencias inherentes a la naturaleza propia de los seres humanos y en los grados de conocimiento a que han llegado de forma efectiva? Entre aquellos que se declaran adversarios del individualismo, ¿cuántos son conscientes de una realidad transcendente por relación a los individuos? Si planteamos aquí todas estas preguntas es porque permitirán, a quienes quieran reflexionar en ello, encontrar la explicación de la inutilidad de ciertos esfuerzos a pesar de las excelentes intenciones de las que sin duda están animados quienes los emprenden, y también de todas las confusiones y todos los malentendidos que aparecen en los debates a los que hacíamos referencia en las primeras páginas de este libro.

Sin embargo, mientras subsista una autoridad espiritual regularmente constituida, aunque sea desconocida por casi todo el mundo e incluso por sus propios representantes, aunque se reduzca a no ser más que la sombra de sí misma, esa autoridad tendrá siempre la mejor parte y esta parte no le podrá ser quitada,[6] porque hay en ella algo más elevado que las posibilidades

6. Pensamos aquí en el conocido relato evangélico en el que María y Marta pueden ser consideradas como símbolos respectivamente de lo espiritual y lo temporal, en tanto que corresponden a la vida contemplativa y a la vida activa. Según san Agustín (*Contra Faustum*, XX, 52-58), se encuentra el mismo simbolismo en las dos esposas de Jacob: Lía (*laborans*) representa la vida activa, y Raquel (*visum principium*), la vida contemplativa. Además, en la justicia se resumen todas las virtudes de la vida activa, mientras que en la paz se realiza la perfección de la vida contemplativa; y se encuentran aquí los dos atributos fundamentales de Melquisedec, es decir, del principio común a los dos poderes espiritual y temporal que rigen respectivamente los dominios de la vida activa y la vida contemplativa. Por otra parte, igualmente para san Agustín (*Sermo XLIII de verbis Isaiae*, cap. 2), la razón está en lo más alto de la parte inferior del alma (sentido, memoria y facultad cogitativa), y el intelecto en lo más alto de su parte superior (la que conoce las ideas eternas que son las razones inmutables de las cosas); a la primera pertenece la ciencia (de las cosas terrenas y transitorias);

puramente humanas, porque, aunque debilitada o adormecida, encarna todavía «lo único necesario», lo único que no pasa. *Patiens quia aeterna*, se dice a veces de la autoridad espiritual, y muy justamente, pero no, sin duda, porque alguna de las formas exteriores de que pueda revestirse sea eterna, pues toda forma es contingente y transitoria, sino porque en sí misma, en su verdadera esencia, participa de la eternidad y la inmutabilidad de los principios; y por ello, en todos los conflictos que enfrentan al poder temporal con la autoridad espiritual, se puede estar seguro de que, cualesquiera que pudieren ser las apariencias, será siempre la autoridad espiritual la que tenga la última palabra.

---

a la segunda, la Sabiduría (conocimiento de lo absoluto y lo inmutable); la primera se refiere a la vida activa, la segunda a la vida contemplativa. Esta distinción equivale a la de las facultades individuales y supraindividuales y a los dos órdenes de conocimientos que respectivamente les corresponden; y también se puede establecer un paralelo con este texto de Santo Tomás de Aquino: *Dicendum quod sicut* rationabiliter *procedere attribuitur* naturali philosophiae, *quia in ipsa observatur maxime modus rationis, ita* intellectualiter *procedere attribuitur* divinae scientiae, *eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus* (*In Boetium de Trinitate*, q. 6, art. 1, ad 3). Vimos anteriormente que, según Dante, el poder temporal se ejerce según la filosofía o la ciencia racional y el poder espiritual según la Revelación o la Sabiduría suprarracional, lo que corresponde muy exactamente a la distinción de las dos partes, inferior y superior, del alma.